الفصل السادس

ابن حزم: وثنية النص

لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أشاد أحد بسؤدد العقل كما أشاد به ابن حزم.

ولكن لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أقال أحد العقل كما أقاله ابن حزم.

هذه المفارقة هي الأكثر تمييزاً لما قد يجوز لنا أن نسمّيه بمشروع الانقلاب الحزمي الذي بقي بالفعل مجرد مشروع معلّق في الفضاء العقلي الإسلامي لم يقيّض له أن يتأسس في مذهب له أنصار وأتباع واستمرارية مادية في التاريخ، رغم أنه يتمتع بصلابة مذهبية لم تتمتع بمثلها مذاهب الفقه السنّية الأربعة المشهورة، المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، بل الخمسة إذا أضفنا إليها المذهب الشيعي الجعفري.

ولسنا معنيين هنا بالملابسات التاريخية - والجغرافية - التي حكمت على الانقلاب الحزمي بأن يبقى مجرد مشروع محصور تواجده في النصوص[1]. وبالمقابل، نحن

(١) لا يعدم المذهب الحزمي اليوم بعض الأنصار ممن يتسمون بـ «أهل الظاهر» وينشطون من خلال موقع إلكتروني مميز لهم ومن خلال نشر أو إعادة نشر مؤلفات ابن حزم. ولكن هذا الوجود على صعيد الأفراد يقابله عدم وجود على صعيد البقاع. فخلافاً لسائر مذاهب الفقه، لا يتمتع المذهب الحزمي - أو الظاهري - بأي مدى جغرافي.

مطالَبون بتبرير تسميتنا له بالانقلاب، الشيء الذي يستتبع أولاً بيان هوية المنقلَب عليه، وذلك بقدر ما يصح القول بأنه لا انقلاب من دون منقلَب عليه.

إن جميع مصنِّفي التراجم ومن تصدَّى من المحْدَثين لدراسة ابن حزم ينوِّهون بأنه كان شافعياً قبل أن يتحول إلى المذهب الظاهري. والواقع أن ابن حزم أخذ عن الشافعي مرتين: مرة عن الشافعي نفسه، وأخرى عن داود الأصبهاني الذي كان هو نفسه شافعياً قبل أن يبادر إلى إرساء اللبنات الأولى للمذهب الظاهري الذي سيعيد ابن حزم تأسيسه في ما يشبه أن يكون - حسب مفردات ابن خلدون - **نشأة مستأنفة**.

وكما في كل انقلاب، كان لا بد لابن حزم من أن ينطلق من **نقطة الصفر** ولكن من دون أن يتنكر للاستمرارية التي تربطه لا محالة بالمنقلَب عليه، ولو من خلال كونها استمرارية **ضدية**.

ولعل هذه الحاجة إلى التوفيق المستحيل بين نقطة صفر مطلقة وبين استمرارية نسبية - لأن الضدية هي علاقة أساسية من علاقات النسبة - هي التي تحكمت بالمفارقة الحزمية الكبرى: **تسييد العقل وإقالته في آن معاً**.

فمن خلال الرجوع إلى ما يسميه ابن حزم نفسه «أوائل العقل» ستتوفر لمشروعه الانقلابي نقطة بداية أولى مطلقة. ولكن من خلال إقالة العقل، أو استتباعه للنص استتباعاً مطلقاً أيضاً، سَيَفي بشرط الاستمرارية الضدية الذي من دونه يكفُّ الانقلاب - وهنا المعرفي - عن أن يكون انقلاباً.

وهذا التموضع على مستويين، البدء من نقطة الصفر والاستمرار عن طريق الضدية، هو ما يفسر الازدواجية النظرية الجذرية التي يصدر عنها ابن حزم في كل مشروعه الانقلابي. فمن النادر ألا يبدأ كتاباً من كتبه إلا انطلاقاً مما يسميه على سبيل الترادف «أوائل العقل» و«بديهة العقل» و«حجة العقل» و«قوة العقل» و«حكم العقل»

و«برهان العقل»، وهي تعابير تتردد بكثرة ملفتة للنظر في مقدمة كتابه الأصولي شبه الموسوعي **الإحكام في أصول الأحكام**.

وللوهلة الأولى، أي عند نقطة الصفر، يبدو ابن حزم وكأنه رائد المذهب العقلي الأكثر جذرية في الإسلام. هكذا يفتتح كتابه **الإحكام في أصول الأحكام** بباب يعنونه بنفسه «في إثبات حجج العقول»، وفيه يعرض نظرية في المعرفة ذات منزع عقلي خالص، إذ تنكر كل مصدر آخر للمعرفة البدئية سوى العقل، وتسفِّه كل نظريات المعرفة الأخرى التي تردُّها إلى الإلهام أو الإمام أو الخبر أو التقليد، وهي النظريات المتداولة كما هو معلوم في الحقل البياني العربي، السنِّي والشيعي على حد سواء.

يقول على لسان نفسه: «قال أبو محمد: قال قوم: لا يُعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بقول الإمام، وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه منذ مائة عام وسبعين عاماً معدوم المكان، متلف العين، ضالة من الضوال[2]. وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالتقليد. واحتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يُرى الإنسان يعتقد بشيء، ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك؛ فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها»[3].

وإذ يطعن ابن حزم في جميع النظريات المعرفية المبطلة لـ «حجج العقول» هذه، دامغاً إياها بأنها «تمويه كاذب»، يخلص إلى تنصيب العقل نقطةَ بدءٍ أولى مطلقة، قائلاً بالحرف الواحد: «إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... وقد يقع في النفس وساوس كثيرة

(٢) الإشارة هنا إلى الإمام الثاني عشر عند الشيعة أبي القاسم محمد المهدي الذي «غاب» سنة ٢٥٣هـ وهو في الثامنة من العمر. وكون ابن حزم قد نصَّ على مضيِّ ١٧٠ عاماً على وفاته، فهذا معناه أنه كتب هو نفسه كتاب **الإحكام** سنة ٤٢٣هـ، وهو في نحو الأربعين من العمر.

(٣) أبو محمد علي بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ج١، ص١٧. وسوف نشير إلى هذا المصدر من الآن فصاعداً بـ «**الإحكام**».

لا يجوز أن تكون حقاً، وأشياء متضادة يكذِّب بعضها بعضاً، فلا بد من حاكم يميِّز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله» (**الإحكام**، ج١، ص١٩–٢٠).

ولا يكتفي ابن حزم بالإعلان عن أن «حجة العقل» هي «المفرِّقة بين الحق والباطل» (ص٢١)، بل يضيف في باب لاحق من الكتاب نفسه أنه «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس» (ص٦٤).

وقد يبدو هنا وكأن ابن حزم يقرن مذهبه العقلي بمذهب حسِّي، وذلك من خلال علاقة المساواة التي يقيمها عن طريق واو العطف بين «بديهة العقل» و«أوائل الحس». ولكنه في نص تالٍ، وهو **التقريب لحد المنطق**، يستدرك على نفسه فينفي علاقة المساواة ويجعل إمرة الحس للعقل أو لتوسطه على حد تعبيره، بقوله إن «ما يعرفه الإنسان بحسه» لا يعرفه إلا «بتوسط العقل»[٤].

هل نستنتج من ذلك أن ابن حزم كان يصدر عن مذهب عقلي خالص؟

هذا ما يذهب إليه محمد عابد الجابري الذي يستشهد لمرتين على التالي في **تكوين العقل العربي** وفي **بنية العقل العربي** بنص ابن حزم القائل إنه «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين: بديهة العقل وأوائل الحس» ليؤكد أن «المنطلق عند ابن حزم هو حجة العقل»[٥]. وليس فقط أي عقل كان، بل تحديداً «العقل الكوني» بالمعنى الذي أرساه أرسطو، أي حسب تعبير ابن حزم نفسه «العقل الذي لا يختلف فيه ذو عقل». ومن ثم لا يجد صاحب مشروع **نقد العقل العربي** حرجاً ولا يبدي تردداً في أن

(٤) **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٣، ج٤، ص٢٨٥.

(٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص٥١٥.

يدرج ابن حزم في عداد «المدرسة العقلانية النقدية» - بطبعتها المغربية! - وفي أن يتبنى ظاهريته إيديولوجياً وإبستمولوجياً معاً بوصفها «مشروعاً فكرياً فلسفيَّ الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس «البيان» وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين «البرهان»... [من منطلق] ضرورة احترام مبادئ العقل والتزامها وضرورة تعميم المنطق وتعريبه وتبيئته»، مما ينهض دليلاً واضحاً ليس فقط على إيمانه [= ابن حزم] بـ «كونية العقل»، **بل أيضاً على طموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة**»[٦].

وبصرف النظر عن هاجس الانتصار لمدرسة عقلانية برهانية مغربية مزعومة - وهو الهاجس الذي أوفيناه على ما نعتقد نصيبه من التشريح النقدي في كتابنا **وحدة العقل العربي الإسلامي**[٧] - فلنا أن نلاحظ أن الإصرار المسبق على الزجِّ بابن حزم في عداد هذه المدرسة إنما تحكمه قراءة غالطة ومغلِّطة للظاهرية الحزمية. فهي قراءة تقف عند محطة انطلاق ابن حزم في مشروعه الانقلابي: البدء من نقطة الصفر، ولا تتابعه إلى محطة وصوله: الاستمرارية الضدية مع الشافعية المنقلَب عليها. فابن حزم لم ينطلق لفظاً وشكلاً من «كونية العقل» إلا ليخلع، محتوى ومضموناً، صفة الكونية على رؤيته الدينية الشديدة الخصوصية. والظاهرية ليست أصلاً «مشروعاً فكرياً فلسفيَّ الأبعاد» بقدر ما هي استعادة للشافعية باتجاهٍ أكثر غلواً في النصِّية مما ذهب إليه الشافعي نفسه. بل أكثر من ذلك: فلئن يكن الشافعي ترك للعقل، من خلال مبدأ القياس، فرجةً يتسلل منها إلى النص، فلن يكون لابن حزم مِن همٍّ يبلغ حد الوسواس كما سنرى سوى سدِّ تلك الفرجة وإعلان بطلان القياس وكفِّ يد العقل إزاء سلطة النص التي لا يجوز أن تعلو عليها سلطة أخرى[٨].

---

(٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٣٠٩-٣١٠. والتسويد منا.

(٧) دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠.

(٨) ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن حزم أطلق على أحد كتبه عنوان: **إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، أي عملية إبطال جميع أشكال تدخل العقل على النص.

والواقع أن صائغ دعوى «ظاهرية ابن حزم الحبلى والمثقلة بكل مضامين العقلانية النقدية»[٩] قد غيَّب تغييباً تاماً عن وعي قارئه كل النصوص - التي لا تقع تحت عدٍّ - التي أعلن ابن حزم من خلالها عن استتباع العقل للنص، وعن حتمية سكوته متى نَطَق النص، وعن حصر وظيفته بفهم النص والالتزام بالمنصوص عليه دونما اعتبار لدرجته من العقلانية أو اللاعقلانية. **فشروط المعقولية يستمدُّها العقل من النص لا من نفسه. فليس من معقول إلا معقول النص حتى وإن يكن من منظور العقل لامعقولاً**. ذلك أن إمرة العقل لا تعود إليه، بل إلى النص. وليس من وظيفة للعقل غير أن يعمل في خدمة النص وفهم النص. وأقصى نصاب له أن يكون مرآة مضيئة للنص. ولكن كما في كل مرآة فإن العقل يستمدُّ نوره لا من نفسه، بل من النص. ولذا ينبغي التحديد بأنه مرآة عاكسة لا تضيء النص إلا بقدر ما تردُّ إليه النور المنبعث منه إليها. وبصيغة تشبيهية أخرى، لنقل **إن العقل لا يملك إزاء النص من الحرية هامشاً أوسع من الهامش المتاح لإبرة البوصلة في التوجه دوماً نحو الشمال. والشمال بالنسبة إلى العقل هو النص**. وفي سياق علاقة تبعية العقل المطلقة هذه للنص، فإن آخر ما يمكن للعقل أن يدَّعيه لنفسه هو الاستقلال بالعقلانية، وكم بالأحرى بـ «العقلانية النقدية» كما يتقوَّل مصنِّف **تكوين العقل العربي** على الظاهرة الحزمية. ولسوف نرى أن أحد أحجار الزاوية التي تقوم عليها عمارة النصية الحزمية الإدانةُ الدامغة لكل مسعى إلى اتخاذ موقفٍ «رأييٍّ» من النص، فكم بالأحرى إذا ادَّعى مثل هذا الموقف أنه «نقدي»!

والآن لندع ابن حزم يحدِّد بنفسه ماهية العقل ووظيفته.

ففي الباب الافتتاحي نفسه الذي يعنونه «في إثبات حجج العقول» يعرِّف العقل تحديداً حصرياً بقوله: «إنما العقل الفهم عن الله لأوامره» (**الإحكام**، ج١، ص٣١). وفي باب لاحق يقول، ودوماً بالصيغة الحصرية: «إنما العقل مُفْهِم عن الله تعالى مراده،

(٩) تكوين العقل العربي، ص٣١٠.

ومميِّزٌ للأشياء التي قد رتَّبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط» (ج١، ص٦٧). وفي نصٍّ تالٍ، وفي معرض الرد على منتقديه الذين لاحظوا أن «أصحاب الظاهر يبطلون حجج العقول»، يوضح أن «حجج العقول» التي أوهم نفسه - ومعه قارئه - أنه ينطلق منها انطلاقه من نقطة الصفر ترتدُّ في التحليل الأول والأخير إلى «الفهم عن الله»[10]. هكذا يقول على لسان نفسه: «قال أبو محمد: «كذبوا، بل نحن [= أهل الظاهر] المثبتون لحجج العقول على الحقيقة وهم المبطلون لها حقاً، لأن العقل يشهد أنه لا يحرِّم دون الله تعالى، ولا يوجب دون الله تعالى شريعة، وأنه إنما يفهم ما خاطب الله تعالى به حامله، ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط. وهم يحرِّمون بعقولهم ويشرِّعون الشرائع بعقولهم، بغير نص من الله تعالى، ولا من رسوله (ص)، ولا إجماع من الأمة، فهذا هو إبطال حجج العقول على الحقيقة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٨).

والواقع أن مقولة «حجة العقول» و«حجج العقول»، التي تتكرر بقلم ابن حزم عشرات المرات، تكاد لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن العقل محجوج للنص، وليس له بالتالي أن يقرر شيئاً، إباحةً أو حظراً، من ذاته، وهذا ليس فقط بعد ورود النص، بل حتى قبل وروده كما في الشواهد التالية:

- «ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر»[11].
- «العقل لا يحرِّم شيئاً ولا يوجبه، والعقل عرَضٌ من الأعراض محمول في النفس، ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجِب وتشرِّع»[12].

(١٠) قد يجدر التنويه هنا بأن الأسبقية في الفكر الإسلامي إلى تعريف العقل بأنه «الفهم عن الله» تعود إلى الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في كتابه «**في مائية العقل**».

(١١) **التقريب لحدِّ المنطق**، في: **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٣٠٣.

(١٢) **البيان عن حقيقة الإيمان**، في: **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص١٩٤. وهذا النزول بالعقل من مرتبة **الجوهر** إلى مرتبة **العرَض** كاف وحده للدلالة على مدى بُعد الظاهرية الحزمية عن أرسطو وسائر فلاسفة «العقل الكوني» الذين شادوا مذاهبهم على جوهرتهم للعقل إلى حد اعتبار الله نفسه جوهراً عقلياً محضاً. وقد جهر ابن حزم في **الفصل في الملل**=

- «ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيها [الشريعة] تحريمه ولا إيجاب شيء مما جاء فيها إيجابه»[١٣].

- «ليس [للأشياء] حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا إباحة، وإن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة، وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره... وهذا يبطل أن يكون للعقل محل في حظر أو إباحة، أو تحسين أو تقبيح... والشريعة لا تحسِّن ما حسَّنت العقول ولا تقبِّح ما قبَّحت... وأنكرنا أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله أو تحسينه أو تقبيحه... وبَطُل بذلك قول من قال: إن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة... وإذ بطل هذا القول فقد بطل أن يكون الشيء في العقل قبل ورود الشرع له حكم في العقل بحظر أو إباحة» (**الإحكام**، ج١، ص٥٢-٥٧).

هكذا، ورغم تكرار كلام ابن حزم على «حجج العقول»، فإنه لا يبيح حجة العقل في تحليل أو تحريم ولا في تحسين أو تقبيح، ولا حتى في اجتهاد أو استحسان أو تعليل كما سنرى لاحقاً.

وكذلك، ورغم تكرار كلامه على «أوائل العقل»، فإنه لا يعترف للعقل بأية أولوية: فهو مكفوف اليد إلى حين ورود الشرع. ومتى ورد الشرع، فإنه لا يعود للعقل أي دور في اجتهاد أو استنباط أو قياس أو تعليل، بل ينحصر دوره كله في «معرفة الأشياء على ما هي عليه» (الأحكام، ج١، ص٨). ورغم تكرار ابن حزم لهذه العبارة الأخيرة في مواضع شتى من كتبه[١٤]، فإنه لا ينبغي أن يفهم منها أن العقل الذي يتحدث عنه هو العقل **المعرفي** بالمعنى الوضعي الحديث للكلمة. ذلك أن العقل المعرفي، كما تمخضت عنه قطيعة الحداثة، هو عقل **معماري** Architectonique. عقل لا يكتفي بتسجيل الوقائع على ما هي عليه، أي في حالتها الخام، بل ينظِّمها ويجرِّدها في علاقات ذهنية ومعادلات

= **والأهواء والنحل** بازدرائه للقائلين بجوهرية العقل من الفلاسفة القدامى بإطلاقه عليهم صفة «المخلِّطين الأوائل».

(١٣) ابن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣١٧هـ-١٨٩٩م، ج١، ص٩٨.

(١٤) كما في قوله في الفِصَل: «بالعقول عرفنا الأشياء على ما هي عليه».

رياضية، ويبنيها ويعيد بناءها من خلال إحداثيات افتراضية، هذا إن لم يتخيل انطلاقاً منها وقائع قابلة للتوظيف الفعلي حتى وإن لم يكن لها وجود مادي. ومعماريته هذه تنسحب من الوقائع عليه: **فهو يبني نفسه من خلال بنائها**. أما العقل الذي يحصر ابن حزم دوره بمعرفة الأشياء - أو «الأمور» حسب تعبير آخر له (**الإحكام**، ج٨، ص٥٨١) - على ما هي عليه، فهو عقل **انطباعي** تنحصر كل فاعليته بـ «الفهم» السالب، وتكاد كل نزعة تدخُّلية من جانبه تعَدُّ كفراً صريحاً، كما يصرح ابن حزم بذلك في أكثر من موضع في معرض حملته على أهل القياس والرأي والاستحسان. ولعلنا نكون أكثر وفاء للغائية المباطنة لكل المشروع الحزمي فيما لو عرَّفنا العقل كما يداوره بأنه «معرفة **النصوص** على ما هي عليه» ما دامت هذه النصوص صادرة عن الله وما دامت وظيفة العقل الأولى هي «الفهم عن الله».

ألا نكون بعد هذا كله أقرب إلى حقيقة الظاهرية الحزمية فيما لو جعلنا عنوان الباب الافتتاحي لكتاب **الإحكام** ليس «في إثبات حجج العقول»، بل «في إبطال حجج العقول»؟

فالعقل لا حجة له إلا أن يكون أولَّ. والحال أن **الأولوية المطلقة** عند ابن حزم هي للنص. وبصفتها هذه، فإنها تقتضي تأسيس العقل في **ثانوية مطلقة**. وصحيح أنه قد يتأتى لابن حزم أن يتحدث عن «أدلة عقلية»، ولكن ليضيف حالاً: «هي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً» (**الإحكام**، ج٥، ص٩٩). وصحيح أنه قد يتفق له أن يقول: «إن الحواس والعقل أصلٌ لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوَّة»، ولكن ليضيف حالاً أيضاً: «لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس»[١٥] (**الإحكام**، ج٢، ص٩٩).

(١٥) يقدم الجابري نموذجاً في ممارسة ما كان ابن رشد يسميه بالقول الإقناعي عندما يحيل قارئه، لإقناعه بانتماء ابن حزم إلى العقلانية النقدية وباعتماده العقل والحس كمصدر وحيد للمعرفة، إلى نص مشابه لابن حزم قائلاً بالحرف الواحد: «إنه ينطلق من العقل أولاً فيثبت بـ «الدليل العقلي» وجود الله ووحدانيته ونبوَّة محمد وصدق رسالته» (**تكوين العقل** =

لامعقولية النص

لا يكتفي ابن حزم بالإعلان عن أن العقل يستمد معقوليته لا من ذاته، بل من النص الذي لا يصح له إدراك بدونه. بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليعلن أن النص نفسه قد لا تكون له أي معقولية بمقاييس العقل، وأن هذه اللامعقولية تظل مع ذلك ملزمة للعقل لأنه لا خيار له سوى أن يجعل من لامعقول النص معقوله. والمحاكمة «العقلية» التي يجريها ابن حزم من هذا المنظور مذهلة للعقل حقاً، وهذه بعض نماذجها.

فانطلاقاً من قاعدة تقول: «لا علم لنا إلا ما علمنا الله» (**الإحكام**، ج٨، ص٤٦٥)، ومن أخرى تنص على أنه «لا حسن إلا ما أمر الله تعالى به، ولا قبيح إلا ما نهى الله تعالى عنه»[١٦] (ج٤، ص٤٧٧)، لا يتردد ابن حزم في الجزم بأن **نصاب النص من المعقولية، وبالتالي من الإلزام للعقل، لا يتغير لو أن الله أمرنا بما نهى عنه ونهانا عما أمرنا به**. وهذا ليس فقط في الأوامر والنواهي التي تبقى في التحليل الأخير ذات طابع عرضي كالأمر بالاغتسال إلى المرافق أو النهي عن لحم الخنزير، بل كذلك حتى في الأوامر والنواهي ذات الطابع الجوهري مثل الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك. فابن حزم لا يذهب فقط إلى أن الله كان يمكن ألا يأمر بالاغتسال إلى المرافق وألا ينهى عن

= العربي، ص٣٠٩). ولكن ما يغيِّبه عن وعي قارئه هو استدراك ابن حزم بأن الأدلة العقلية «كلها واقعة تحت النص»، وأنه «لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس». وعلى أي حال، فإن ما يغيِّبه الجابري عن وعي قارئه أيضاً أن ابن حزم لم يقم بأي عملية استدلالية يثبت من خلالها «بالدليل العقلي وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد وصدق رسالته»، بل صادر على ذلك مصادرة بقول إقناعي، أو حتى خطابي محض، لا بقول برهاني هو في مثل هذه القضايا من المستحيل الذي لا مدخل «للعقل الكوني» إليه. وفي المرة اليتيمة التي حاول ابن حزم أن يأتي بـ «دليل» لإثبات «صحة النبوة» لم يجد من دليل آخر سوى المعجزة، أو بالأحرى أخبار المعجزات كما تداولتها كتب السيرة، فنسب إلى الرسول، بالاستقاء منها، ومن دون أي مساءلة نقدية، جملة من المعجزات، ومنها «حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا، وهم مئون، من صاع شعير، وانبعاث الماء من بين أصابع رسول الله (ص) وإرواء ألف وأربعمائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر» (**المحلى بالآثار**، ج١، ص٣٦). والحال أن جميع هذه المعجزات هي مجرد أخبار لم ترد أي إشارة إليها في القرآن، ولم يشرع كتَّاب السيرة بتداولها وتضخيمها إلا من أواخر القرن الثاني للهجرة فصاعداً، علماً بأن كتَّاب السيرة ما كانوا يتمتعون بمصداقية يعتدُّ بها حتى عند أصحاب الحديث الذين كانوا يرمونهم بالكذب والدجل ولا يعتبرونهم أكثر من «قُصَّاص» (انظر كتابنا: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨).

(١٦) في النص تصحيف: فقد ورد فيه «فعَل» فصححناها إلى «أمَر».

لحم الخنزير، بل يغلو أيضاً إلى حد القول بأن الله لو كان أمَرَنا بالشرك ونهانا عن التوحيد لكان ينبغي أن نكون مشركين لا موحِّدين. هكذا ينبري ابن حزم في باب «الكلام في النسخ»، وفي معرض الجدال مع بعض أصحابه من أهل الظاهر أنفسهم ممن قال قائلهم إن «كل ما عُلم بالعقل فلا يجوز أن يُنسخ مثل التوحيد وشبهه»، فيقول: «هذا فاسد من القول لأنه مجمِل لما لا يجوز مع ما يجوز، ولكن يُسأل قائل هذا القول فيقال: ما أردت بقولك: لا يجوز نسخ التوحيد؟ فإن كنت تريد أنه بعد أن أعلمنا الله تعالى أنه لا يُنسخ هذا الدين أبداً ولا يجوز تبديله... فنعم، هذا قول صحيح... وإن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد، أو أنه تعالى قادر على نسخه والأمر بالتثنية أو التثليث، إلا أنه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً، فاعلم أنك مخطئ ومفترٍ على الله، لأنك معجز له متحكم عليه، وموقع له تحت رتب عقلك وقوانينه... وهذا كلام يؤول إلى الكفر المجرد، مع عظيم ما فيه من الجهل والجنون. بل نقول: **إن الله عز وجل قادر على أن ينسخ التوحيد، وعلى أن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقاً، ولكان التوحيد كفراً وظلماً وعبثاً**... وليس اعتقادنا التوحيد حقاً ولا حكمة بذاته، من دون أن يكون لله فيه أمر، ولكن إنما صار حقاً وعدلاً وحكمة لأن الله تعالى أمر به ورضيه وسمَّاه حقاً وعدلاً وحكمة فقط. فهذا دين الله عز وجل الذي نصَّ عليه بأنه يفعل ما يشاء وأنه ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وأنه لو أراد أن يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء، وهذا هو القول الذي دلَّت العقول على صحته وبطلان ما عداه[١٧] لأن العقل يشهد أن الله تعالى خلقه... وأنه تعالى خلق العقول على ما هي عليه... وأنه لو شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتِّب الأمور فيها على خلاف ما رتَّبها لفَعَله، ولما تعذَّر عليه ذلك،

(١٧) هنا لا يملك محقق النص نفسه فيتدخل في الهامش ليقول: «كلا، بل هذا إلغاء للعقل جملة، ورحم الله ابن حزم فقد غلا في التمسك بالظاهر حتى وصل إلى ما ترى».

ولكان حينئذ هو الحق والعدل والحكمة، وما عداه الظلم والجور والعبث» (**الإحكام**، ج٤، ص٤٧٥-٤٧٦. والتسويد منا).

هكذا يتجرد العقل والمعقول من كل قوامية ذاتية ويتأسسان في تبعية مطلقة للأمر والنهي الإلهيين. وهذان بدورهما لا يخضعان لأي آمر من معقولية يحدد العقل معاييرها. فصحيح أن المأمور به هو المعقول، والمنهي عنه هو اللامعقول، ولكن ما ذلك لأن المعقول معقول واللامعقول لامعقول **بمقاييس العقل**، بل لأنهما كذلك **بمقاييس النص**. والحال أن النص كان يمكن أن يأمر بما نهى عنه، وأن ينهى عما أمر به. وفي هذه الحال يكون اللامعقول المنهيُّ عنه قد صار هو المعقول المأمور به، كما يكون المعقول المأمور به قد أمسى هو اللامعقول المنهيَّ عنه.

وعلى عكس **مبدأ الهوية** الأرسطي، الذي يوحي الجابري لقارئه أن ابن حزم تقيَّد به، فإن مذهب الظاهرية لا يتردد في أن يضحِّي بمبدأ الهوية على مذبح **مبدأ الضدية**. فعكس العقل كان يمكن أن يكون هو العقل، وعكس المعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول. ومبدأ الضدية هذا لا يسري على العقل والمعقول وحدهما، بل كذلك على النص والمنصوص عليه. فقد كان من الممكن أن يكون المأمور به بالنص هو الشرك لا التوحيد، وعبادة الأوثان لا عبادة الله. وفي هذه الحال كان الدين سيكون هو الشرك لا التوحيد، وعبادة الأوثان لا عبادة الله. وبما أن النص هنا هو في المقام الأول نص القرآن، **فهذا معناه أن عكس القرآن كان سيكون هو القرآن، وكان عكس القرآن الذي ليس بين أيدينا إلا بالفرض سيكون هو المعقول، بينما سيكون القرآن الذي بين أيدينا هو بالفعل اللامعقول**.

من هنا كان التمويه الكبير على القارئ حينما يقال له، بلسان مؤلف **تكوين العقل العربي**، إن ابن حزم كان نصيراً كبيراً للعقل وللمعقول. صحيح أن الجابري يستشهد في هذا الصدد بنص لابن حزم يقول فيه: «كل ما قاله الله تعالى فحقٌّ ليس

منه شيء منافياً للمعقول». ولكنه يسكت بالمقابل سكوتاً تاماً عن النص الذي وجدنا ابن حزم يقول فيه إن الإنسان لا يجوز له أن يوقع الله «تحت رتب وقوانين عقله»، وإن الله كان يمكن أن «يخلق العقول على غير ما هي عليه». وبالتالي إن يكن ما قاله الله ليس فيه شيء منافٍ لمعقول العقول، فما ذلك إلا لأنه خلق العقول على نحو لا يمكنها معه إلا أن تعتبر ما قاله الله هو عين المعقول. وقد كان يمكن لله لا أن يخلقها على خلاف ما خلقها فحسب، بل كان يمكن له أيضاً أن يقول خلاف ما قاله. وفي هذه الحال أيضاً، ما كان للعقول المرتَّبة على خلاف ما هي مرتَّبة عليه إلا أن تعتبر ما قد يقوله الله في القرآن الافتراضي هو عين المعقول، ولو كان معاكساً معاكسة الضد للضد لما قاله في القرآن الفعلي.

وليس من قبيل الصدفة أن يكون مؤلف **تكوين العقل العربي** قد عقد، في معرض التوهيم على القارئ بانتماء ابن حزم «الجذري» إلى المذهب العقلاني، صلةَ رحم وثيقة بينه وبين أرسطو العصر الحديث: هيغل. وذلك عندما يقول إن «العقل [عند ابن حزم] لا يناقض القرآن، كما أن القرآن لا يناقض العقل... وبعبارة هيغلية: كل ما هو قرآني فهو معقول، وكل ما هو معقول فهو قرآني»(١٨). ولكن بما أن مبدأ المعقولية، معقولية العقل ومعقولية النص القرآني معاً، لا يرجع إليهما، بل إلى الله ومشيئته حصراً - وبهذا المعنى يوظف ابن حزم الآية ٢٣ من سورة الأنبياء ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ - فإن المعادلة الحزمية المصاغة وفق النمط الهيغلي لا تستقيم ما لم يُستلحق بها هذا الاستدراك: علماً بأن «عكس المعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول، وعكس القرآن كان يمكن أن يكون هو القرآن لو شاء الله»! وعلى ضوء هذا الاستلحاق، ما كان لابن حزم أن يُنسب إلى المذهب العقلي، أهيغلياً كان أم غير هيغلي، وإنما إلى مذهب إيمانيٍّ يعتقد بعرضية العقل، لا بجوهريته، بوصفه مخلوقاً للفهم عن الله أوامرَه ونواهيه

(١٨) **تكوين العقل العربي**، ص٣٠٤. وسوف نرى لاحقاً أن «القرآني» عند ابن حزم ليس القرآن وحده، بل كل ما هو موحى به من الله، أي القرآن والسنَّة وحتى «نقل الثقات» طبقاً لتخريجه.

التي بها وحدها يتحدد نصاب المعقولية من اللامعقولية. وهذا ليس بالرجوع إلى العقل بل إلى خالقه الذي لو شاء لقَلَب الأدوار وأحلَّ النقيض محل النقيض ونقل المعقولية إلى قطب اللامعقولية، والعكس بالعكس، من دون أن يكون للعقل من دور آخر سوى المصادقة على هذا الانقلاب والتسليم بمعقولية ما كان غير معقول ولامعقولية ما كان معقولاً.

وكل ما قلناه هنا عن **العقل الاعتقادي** ينطبق - وهذا أشد إيغالاً في نفي المعقولية - على **العقل الأخلاقي**.

ذلك أنه وُجد على الدوام في تاريخ الفكر الديني واللاهوتي من يفصل بين العقل والإيمان ويرى أنه لا الأول ملزم للثاني ولا الثاني مقيَّد بالأول: فليس بين الاثنين قنطرة، بل هوة. بل وُجد في تاريخ المسيحية من يقول: إنني أؤمن لأن ذلك غير معقول Credo Quia Absurdum [19]. وبالمقابل، ورغم الارتباط الصميمي بين الدين والأخلاق، فقد وُجد على الدوام أيضاً من يذهب إلى أن الأخلاق ليست كلها دينية، بل منها أيضاً ما هو اجتماعي من صنع الإنسان في مساره الطويل من الهمجية إلى الحضارة. فحتى قبل أن يأتي موسى بالوصايا العشر، كانت شعوب «وثنية» عديدة قد حظرت في قوانينها وأعرافها القتل والسرقة والزنى، الخ. والحال أن ابن حزم، باستتباعه الأخلاق كما العقل للنص، قد أسقط من اعتباره كل التطور الأخلاقي «الوضعي» الذي حققته البشرية في مسارها التاريخي، وربط الأخلاق حصراً بأوامر الله إيجاباً وبنواهيه سلباً. ولكنه لم يكتفِ بأن يعلن - كما رأينا - «أنه لا حَسن إلا ما أمر الله تعالى به، ولا قبيح إلا ما نهى الله تعالى عنه»، وأن «هذا الذي لا يجوز غيره» (**الإحكام**، ج٤، ص٣٧٧)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: فكما نفى عن العقل معقوليته المباطنة، كذلك نفاها عن الأخلاق. وبنفيه المعقولية عنها، كان أكثر مصادمة للحسِّ السليم منه في نفيه إياها

(١٩) قولة منسوبة إلى اللاهوتي ترتوليانس (نحو ١٥٥-٢٣٠م)، ومن بعده إلى القديس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠م).

عن العقل. فمسألة معقولية العقل - أتعود إليه أم إلى سلطة تعلو عليه؟ - تبقى في التحليل الأخير مسألة فلسفية أو لاهوتية تستفزُّ الذهن ولكنها لا تجرح الحسَّ السليم. أما إنكار المعقولية المباطنة للأخلاق فهو بمثابة تنكُّر لكل المسار التحضُّري للبشرية عبر التاريخ. وليس أدل على أن الأخلاق لا ترتبط دوماً بنص مقدس من أنه قد توجد، من منظور أمة النص المقدس، أمم كافرة، ولكنها ليست بالضرورة همجية. وذلك هو مثال الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية من بعدها قبل تنصُّرها[٢٠]. والحال أن ربط ابن حزم الأخلاق البشرية بأوامر النص ونواهيه، وبها وحدها، قاده إلى شذوذ في التفكير وفي المحاكمة العقلية أكثر استفزازاً للحس السليم من استفزازه له عندما قال إن الله لو كان أمرنا بالشرك وعبادة الأوثان لكان ذلك «حكمة وعدلاً وحقاً».

وحتى لا نتيه، ومعنا القارئ، أكثر من ذلك في سماء المجرد، فلنتوقف عند هذه النصوص الأربعة التي لا نجد أقل ما نَصِفها به سوى أنها **مذهلة**:

ففي نص أول، وبعد إعادة التوكيد على «أننا لا نعلم إلا ما علَّمنا الله»، يضيف ابن حزم قوله: «ولسنا معترضين على ربنا تعالى ولا على نبيِّنا (ص)... ولا ننكر شرعهما الشرائعَ علينا... **ولو أمرانا بقتل آبائنا وأمهاتنا وأبنائنا لسارعنا إلى ذلك مبادرين**» (**الإحكام**، ج٣، ص٢٧٢. والتسويد منا).

وفي الفصل الذي يعقده ابن حزم من **الإحكام في أصول الأحكام** لنفي تعارض النصوص - وهو النفي الذي ستكون لنا إليه عودة - لا يتردد في أن يجري على مفهومي اليسر والعسر القرآنيين - بالإحالة إلى الآية ١٨٥ من سورة البقرة: ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ - مبدأ النسبية الذي يُجريه على الأخلاق برمَّتها، نافياً عنهما بدورهما القوامية الذاتية ومستتبعاً إياهما للنص: «إن كل أمر من الله تعالى لنا فهو

(٢٠) ولا ننسَ هنا الأمم التي لها نص مقدس، ولكن غير معترف به من قبل الأمم المحتكرة للتوحيد، مثل الهنود وغيرهم من الأمم الآسيوية.

يسر، وهو رفع للحرج، ولا رفع حرج أعمّ من شيء أدى إلى الجنة ونجّى من جهنم، ولو أنه **قتل الأنفس والأبناء والآباء**» (ج٢، ص١٧٦، والتسويد منا).

وفي نص ثالث نراه يذهب إلى أبعد من «تيسير» قتل الأبناء والآباء وإيجابه فيما لو ورد فيه نص، فيوجب أيضاً التمثيل بهم تقطيعاً وصلباً وسبي نسائهم وذراريهم ومصادرة أموالهم واسترقاقهم بالرجوع إلى حكم النص في الكفّار. والعجيب أن هذا الإغراق منه في ركوب مركب الشذوذ ومصادمة الحس السليم والعقل الأخلاقي في نصابه الأكثر بدائية يأتي في سياق تأويله لآية «وديعة» لا تطالب المؤمنين بأكثر من القيام بالقسط من دون محاباة لأحد، وهي الآية ١٣٥ من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾. ففي معرض «الكلام في النسخ» والرد على بعض أصحابه من أهل الظاهر ممن قالوا «قولاً فاسداً – حسب توصيفه – بعدم جواز النسخ في «كل ما عُلم بالعقل» – ومن قبيله شكر المنعِم – يُنكر ابن حزم عليهم مرجوعيتهم هذه إلى العقل بدلاً من حكم الله، ويضرب كمثال على جواز نسخ شكر المنعم إيجاب الله على المؤمنين قتل آبائهم، وهم المنعِمون عليهم، إذا بقوا على كفرهم، قائلاً في ذلك: «أوجب الله تعالى القيام عليهم بمرِّ الحق، وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم، وضربهم بالسياط، وشدخهم بالحجارة، وهتك أستارهم، وسبي نسائهم وذراريهم، وبيع أملاكهم، وبيعهم مماليك وأخذ أموالهم، وإن كانوا آباءنا المحسنين إلينا، إذا كفروا، فأين شكر المنعم وبرُّ الأب على الإطلاق؟» (**الإحكام**، ج٣، ص٤٧٨).

ولا يكتفي ابن حزم باعتبار قتل الآباء «الكفّار» وصلبهم وتقطيعهم وسبي نسائهم وذراريهم فرضاً إلزامياً من فروض **العقل الأخلاقي** المنصوص عليه قرآنياً حسب تأويله، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن النص، والنص وحده، هو ما يميِّز المعقول الأخلاقي من اللامعقول الأخلاقي. فليس الفعل بحد ذاته هو ما يحدد

نصابه من الأخلاق، بل حكم النص. وتماماً كما أن اللامعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول الملزم للعقل في حال ورود حكم النص بعكس ما ورد به، كما في حال أمر النص بالشرك لا بالتوحيد، كذلك يذهب ابن حزم إلى أن المعقولية في الأخلاق لا تعود إلى الأخلاق في ذاتها - فهي مثلها مثل العقل عديمة القوامية الذاتية - بل إلى النص: فلو جاء النص بعكس ما جاء به لصار الأخلاقي هو اللاأخلاقي، واللاأخلاقي هو الأخلاقي. ذلك أن الخير ليس ما هو خير بذاته، ولا الشر ما هو شر بذاته. بل الخير ما أمر الله به، والشر ما نهى عنه. ولو أمر بما نهى عنه ونهى عمَّا أمر به، لكان ما نرى أنه هو الخير بمقاييس عقلنا الأخلاقي هو الشر، ولكان ما نرى أنه الشر هو الخير. فالله أحلَّ مثلاً - وذلك هو النص الرابع - «ذبح صغار الحيوان لمنافعنا». ولكن لو أن الله أمر ونهى بالعكس، «فأحلَّ هذا [= أي ذبح صغارنا] وحرَّم ذلك [= أي ذبح صغار الحيوان]، لكان عدلاً وحكمة» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٨٦).

عند هذا النص المرعب نتوقف: فلم يسبق قط في تاريخ الفكر البشري - ولنقرَّ لابن حزم بهذه الأسبقية - أن رُهِن نصاب المعقولية واللامعقولية في الأخلاق - أو الحلال والحرام بالتعبير الديني - **بجزافية النص** كما فعل ابن حزم. أفنغالي إذا قلنا إن الرائد المزعوم لـ «العقلانية النقدية»، بطبعتها «المغربية» المزعومة أيضاً، هو محض متعبِّد عصابي في معبد **وثنية النص**؟

شلُّ فعَّالية العقل

ليس لنا أن نماري في أن ابن حزم يتمتع بموهبة جدلية يعزُّ مثيلها حتى لدى أهل الكلام الذين ذاعت شهرتهم في مداورة فن الجدل. ولئن يكن ابن حزم وظَّف هذه الموهبة في ما تقدَّم من النصوص التي استشهدنا بها لإبطال حجج العقول، فسوف نرى أن مسعاه سينصَبُّ، في النصوص التي ستلي، على شلِّ فاعلية العقل وسدِّ كل

الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها للتدخل على النص، سواء ما كان منه قرآناً أو مستلحقاً بالقرآن.

وإنما على هذا الصعيد حصراً يتجلى المقصد الانقلابي لمشروعه المستأنِف للمذهب الشافعي والمضادّ له في آن معاً.

فلئن يكن ابن حزم متابعاً للشافعي في تكريسه السُنَّة قرآناً بعد القرآن كما سنرى لاحقاً، فإنه يضادُّه مضادة عنيفة في موقفه من القياس رغم أنه، بين آليات العقل، أكثرها تمسكاً بمبدأ النص وأكثرها مرجوعية إلى منطق النص. و«إبطال القياس في أحكام الدين» هو أصلاً العنوان الذي اختاره ابن حزم للباب الثامن والثلاثين الذي هو أطول أبواب **الإحكام في أصول الأحكام**. و«**إبطال القياس** مع الرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» هو أيضاً عنوان الملخَّص الذي وضعه ابن حزم نفسه للباب الثامن والثلاثين من كتاب **الإحكام**[٢١]. وأخيراً، إن «إبطال القياس» هو عنوان المسألة المئة من **المحلى بالآثار**، وهي أهم المسائل النظرية في هذه الموسوعة الفقهية.

يحدد ابن حزم هوية القائلين بالقياس ومفهومهم له فيقول: «ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول **بالقياس في الدين**، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنَّة رسول الله (ص) ولا أجمع الناس عليها، قالوا: فننظر إلى ما يشبهها مما ذُكر في القرآن أو في سنَّة رسول الله (ص)، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع . فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذَّاق أصحاب القياس، وهم جميعاً أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٦٨).

(٢١) حقق هذا الملخص سعيد الأفغاني ونشره تحت عنوان ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، منشورات جامعة دمشق، دمشق ١٩٦٠.

ورغم الدقة الموضوعية لهذا التعريف المنقول عن الخصوم - فلنا أن نلاحظ أنه لا يخلو من مقصد هجائي: فأنصار القياس ما قالوا بـ «القياس في الدين»، بل بالقياس في الفتيا في ما لم يأتِ فيه نص من النوازل على ما أتى فيه نص انطلاقاً من القاعدة الفقهية الكبيرة: النصوص متناهية والنوازل لامتناهية. وهذا المقصد الهجائي ينقلب إلى عكسه، أي مديح الذات، عندما ينتقل ابن حزم إلى تحديد الموقف المضاد لأصحابه الظاهريين في موضوع القياس فيقول: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي (ص)، أو بما صحَّ عنه (ص) من فعل وإقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة... أو بدليل من النص أو الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٧٠).

من منطلق هذا التحديد النظري، الموجب والسالب، لمفهوم القياس عند أنصاره وخصومه، يورد ابن حزم طائفة من النصوص القرآنية والحديثية التي اعتدَّ بها أصحاب القول بالقياس ليثبتوا صحة قولهم، دامغاً محاكماتهم الاستدلالية بأنها من باب الشغب ليس إلا، ومتهماً إياهم بـ «الشناعة» و«الإثم» وحتى بـ «الكفر الصريح» لتقوُّلهم على الله بما لم يقله.

ولن نتوقف هنا عند «سلاطة لسان» ابن حزم التي قال فيها ابن العريف: «لسان ابن حزم وسيف الحَجّاج شقيقان»، والتي اعتدَّها بعض مَن درَسه من المحدثين ظاهرة «مرضية» أو «عصابية»[٢٢]. ولكن سنتوقف ملياً بالمقابل عند بعض ردوده التي اضطرته فيها نزعته الحرفية في فهم النصوص وأخذها على ظاهر لفظها إلى مصادمة أبسط قواعد الحسِّ السليم في العملية الذهنية الأكثر تمييزاً للثقافات المكتوبة التي هي عملية القراءة والتأويل، وإلى الغلو في النزعة النصية الظاهرية إلى حد تقديم ملفوظ النص على

(٢٢) انظر على سبيل المثال: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٦.

مفهومه، ولو على حساب إخلال صارخ بمبدأ المعقولية، وهذا على نحو غير مسبوق إليه، ليس فقط في تاريخ الثقافة العربية، بل ربما أيضاً في تاريخ جميع الثقافات البشرية المتمركزة حول **نص مقدس**، أو معدود كذلك.

فانطلاقاً من قاعدة استنَّها ابن حزم لنفسه، ومؤداها أن «الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حُكْمَ اسمِها فقط، وما عداه فغير محكوم له لا بوفاقها ولا بخلافها» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٥٩)، رفض رفضاً قاطعاً ما يسميه أصحاب القياس بـ «دليل الخطاب»، مؤكداً أن «كل خطاب وكل قضية، فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكماً في غيرها» (ج٧، ص٣٢٣). ومن أشهر ما رفضه من أدلة خطاب القياسيين تأويلهم للآية ٢٣ من سورة الإسراء: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾. فقد توقف عند لفظ الخطاب، وأبى أن يستخلص، صنيع ما فعلوا، مدلوله الضمني إذ قالوا إن المنع من قول «أفٍّ» للوالدين يعني بداهة ودلالة أن «ضربهما أو قتلهما ممنوع، لأنهما أَوْلى من قول: أفٍّ». فقد رمى استدلالهم هذا بأنه «شغب» و«تمويه» واستجازة «للكذب على الله»، مؤكداً بقطعية باترة أن «نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه: «أفٍّ» ليس نهياً عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأفِّ... فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعال الحكم بما يشهدون أنه كذب؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إن نهي الله عز وجل من قول «أفٍّ» للوالدين يُفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف. فالذي لا شك فيه عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف وأي شيء من ذلك لا يسمَّى «أفٍّ»، فبلا شك يعلم كل ذي مسكة عقل أن النهي عن قول «أفٍّ» ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وإنما هو نهي عن قول «أفٍّ» فقط» (ج٧، ص٣٧٣).

ولو استعرنا لغة ابن حزم نفسه لقلنا: لا يصعب على «كل ذي مسكة عقل» أن يدرك أين موضع «التمويه» في هذه النزعة الإسمية المطلقة. فالنهي عن قول «أفٍّ»

ليس تسمية حتى لا يفهم منه سوى ما يقضي لفظه، و«كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية» يدرك أن النهي يندرج في باب الجملة الإنشائية، لا الجملة الخبرية، وأن ما يكون مداره على الحكم في الخبر يحتمل الأكثر والأقل في الإنشاء. فليس لغير عقل طفليٍّ عاجز عن الاستدلال والمحاكمة أن يتوقف عند اللفظ وحده دون المدلول فيما لو قيل لصاحبه «لا تسرق فلساً»، فيفهم من ذلك أنه منهي عن سرقة فلس واحد ولكن مباح له أن يسرق ديناراً أو ألف دينار. **فالنهي عن المفاسد بالأقل يتضمن بداهة النهي عن الأكثر، كما أن الأمر بالمصالح بالأكثر يتضمن بداهة الأمر بالأقل.**

وهذا العجز عن التمييز، بحكم الغلو في النزعة الإسمية، بين الكم الخبري والكم الإنشائي، هو ما يطالعنا أيضاً في موقف ابن حزم من أهل القياس عندما استخلصوا من الآيتين ٧ و٨ من سورة الزلزلة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ أن ما فوق مثقال الذرة يُرى وما دونه يُرى أيضاً. ولئن لم يتوقف ابن حزم في هاتين الآيتين المصاغتين بصيغة شرطية - والشرط ضرب من الإنشاء - عند مثقال الذرة لا يتعداه إلى ما فوقه ولا إلى ما دونه كما كانت تقضي نزعته الإسمية، فما ذلك بدليل خطاب الآيتين بذاته، بل بدليل مفارق لهما ومن خارجهما. فلو كان المرجع إلى الآيتين بذاتهما وبلفظهما، لما علم المرء عموم حكم الرؤية إلى «ما دون الذرة وما فوقها». وإنما العلم بذلك جاء من دليل آخر منصوص عليه أيضاً، وليس مستخلصاً بالاستدلال العقلي على طريقة أهل القياس، وهو ذاك المتمثل بالآيات ٤٩ من سورة الكهف و١٩٥ و٢٥ من سورة آل عمران على التوالي. هكذا يقول ابن حزم بالحرف الواحد: «أما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ فإنما علمنا عموم ذلك كله فيما دون الذرة وما فوقها من قوله تعالى: ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾، وبقوله تعالى: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾، فهذه الآيات بيَّنت أن ما فوق الذرة وما دونها محسوب» (ج٧، ص٣٧٥).

وهكذا، إذ يرفض ابن حزم الدليل المباطن للخطاب كما يقول به أنصار القياس، فإنه يتحرى لنص الخطاب عن دليل مخارج له من نص آخر. وهذا ما يفعله أيضاً في تخريجه لمنطوق اللفظ في الآية ٢٣ من سورة الإسراء. ولكن المفارقة هنا أخفُّ وقعاً لأن ابن حزم يستقي الدليل على أن المنع من قول أفٍّ للوالدين لا يعني عدم جواز ضربهما وقتلهما، من شرط آخر في الآية ومن الآية التالية لها: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾. وعلى هذا النحو، وبعد أن يورد نص الآيتين بتمامهما، يضيف قوله مستنتجاً: «اقتضت هذه **الألفاظ** من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع عن انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل برٍّ وكل خير وكل رفق. فبهذه **الألفاظ** وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول: أفٍّ» (ج٧، ص٣٧٢، والتسويد منا).

ورغم استدراك ابن حزم هنا وتلاقيه في نهاية الأمر مع أهل القياس في استنطاق منطوق الآيتين، فلنا أن نبدي ملاحظتين:

١- فابن حزم يستتبع هنا أيضاً الأخلاق للنص بحيث أنه لو لم يأتِ النص بالبرِّ بالوالدين لما كان البرُّ بهما واجباً مفروضاً على المرء بمقياس الأخلاق الدينية، حتى وإن يكن هو البداهة بعينها من منظور الأخلاق الوضعية. وهذا دليل إضافي على أن الظاهرية الحزمية لا تعترف بأي سؤدد ذاتي **للعقل الأخلاقي بما هو كذلك**.

٢- لو تقيّدنا بمنطق ابن حزم في تقيده بـ «الألفاظ» لحكمنا بالتهافت على كل استدلاله. فطبقاً للنص الحرفي للآيتين، فإن وجوب الإحسان للوالدين والبرِّ لهما والامتناع عن نهرهما وخفض جناح الذل والرحمة لهما، كل ذلك مرهون رهناً شرطياً ببلوغ الكبر أحدهما أو كلاهما. ولو كان ابن حزم وفياً لمنهجه في وجوب الانقياد لظاهر

اللفظ وعدم جواز الخروج منه إلى ما عداه، لكان يتعين عليه أن يخلص إلى الاستنتاج بأنه إذا لم يبلغ الوالدان، أحدهما أو كلاهما، سن الكبر والتخريف، فليس برُّهما بواجب ولبقي ضربهما وقتلهما مباحَين.

ورغم إعلان ابن حزم المكرر بأنه لا يتقيد إلا بظاهر اللفظ وبما قضى به من دون تعدِّيه إلى معنى لا ينبثق عنه انبثاقاً مباشراً، فإنه قد يتفق له، في حربه الشعواء على القياس وأهله، أن يحرِّف بنفسه معنى اللفظ وأن يتلاعب حتى بقواعد العربية كي يصحِّح القضية التي يجادل عنها، وهي نبذ القياس[٢٣]. هكذا يدخل في حجاج مطوَّل مع من اتهمه من خصومه بأنه يمارس هو نفس القياس إذ قاس شحم الخنزير على لحمه، وأُنثاه على ذكره، فحرَّمهما، مع أن النص لم يأتِ إلا بتحريم لحم الخنزير حصراً بمؤدى الآية ١٧٣ من سورة البقرة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾[٢٤].

فلنستمع إلى ردِّ ابن حزم:

«احتجُّوا فقالوا: حرَّم الله تعالى لحم الخنزير فحرَّمتم شحمه وأُنثاه وهذا قياس. قال أبو محمد: وهذا ظن فاسد منهم، ومعاذ الله أن نحرِّم شحم الخنزير وأُنثاه بقياس، بل بالإجماع الصحيح وبالنص في القرآن... فإنما حُرِّم شحم الخنزير وغضروفه ودماغه ومخه وعصبه وعروقه وجلده وشعره وعظمه وعضله وسنَّه وظلفه وفكَّه والأنثى منه ولبنها بقول الله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، فالضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور... وأقرب مذكور إلى الضمير الذي في «فإنه» هو الخنزير، لا اللحم،

(٢٣) الواقع أن ابن حزم قد يتفق له ألا يقيِّد نفسه بظاهر اللفظ، ولا حتى بقواعد العربية، كما في فهمه الآية ٣٨ من سورة النساء: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. فهو يأخذ بقول سائر الفقهاء من وجوب قطع يد السارق (أو السارقة) مع أن النص، إذا أخذ على ظاهر لفظه وبمقتضى قواعد العربية، يقضي بوجوب قطع يديه (أو يديها) الاثنتين، لأنه قال: «فاقطعوا أيديهما» بالجمع، ولم يقل «فاقطعوا يديهما» بالتثنية.

(٢٤) وهي الآية التي تكررها بالحرف الواحد الآية ١١٥ من سورة النحل والآية ٣ من سورة المائدة.

فالخنزير كله بالنص رجس، والرجس كله خبيث محرَّم بقول الله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، فرجع الضمير في قوله تعالى «فاجتنبوه» إلى الرجس... فلما لم يجز أن يكون الضمير راجعاً في قوله تعالى «فاجتنبوه» إلى الشيطان لأننا غير قادرين على اجتنابه، صحَّ ضرورة أنه راجع إلى الرجس فكان الرجس كله محرَّماً... والخنزير رجس بنص القرآن، والخنزير كله حرام، والخنزير في لغة العرب - التي بها خوطبنا - اسم للجنس يقع تحته الذكر والأنثى والصغير والكبير، فبطل ما ظنوا أن تحريم الشحم إنما هو من جهة القياس» (ج٧، ص٤٠٣-٤٠٤).

وبإخضاع هذا النص لتحليل لغوي وبياني لا يصعب وضع اليد على ما فيه من تمحُّك وتلاعب في ثلاث نقاط:

أ- **على مستوى قواعد العربية.** فصحيح أن «الضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور»، ولكن أقرب مذكور في حال الإضافة ليس المضاف إليه، بل المضاف[٢٥]. فلو قال قائل: «درْسُ المعلم مهمٌّ فاحضروه»، فإن الضمير في «احضروه» يكون عائداً إلى الدرس لا إلى المعلم. والأمر بالمثل لو قال قائل وهو يستعيد النص القرآني: «لحم الخنزير رجس فاجتنبوه». فالهاء في «اجتنبوه» تكون عائدة لغةً إلى المضاف، أي اللحم، لا إلى المضاف إليه، أي الخنزير. كذلك فإن عودة الضمير إلى أقرب مذكور لا تصح بإطلاق. فإذا كان في النص مبتدأ وخبر فإن مرجوعية الضمير تكون إلى واحد منهما لو فصل بينه وبينهما شبه جملة كما في مثال «من عمل الشيطان» في الآية ٩٠ من سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. فلو صحت بإطلاق القاعدة اللغوية كما يحتج بها ابن حزم، أي رجعة الضمير إلى أقرب مذكور، لكان ينبغي أن يعود الضمير في «اجتنبوه»، لا إلى الرجس، بل إلى الشيطان. والحال

(٢٥) وهذا بشرط التطابق بين الضمير والعائد إليه إفراداً أو تثنية، أو جمعاً أو تذكيراً أو تأنيثاً، وإلا عاد الضمير، لا إلى أقرب مذكور، بل إلى ما يطابقه ولو بَعُدَ عنه.

أن ابن حزم يقرُّ بنفسه أنه لم «يجزْ أن يكون الضمير في قوله تعالى: «فاجتنبوه» راجعاً إلى الشيطان». ولكنه بدلاً من أن يعلل عدم الجواز هذا بقاعدة اللغة كما كان يفترض به لو كان يصدر عن تماسك منطق، فإنه يعلله بقاعدة لاهوتية مزعومة: عدم قدرة البشر على اجتناب الشيطان!

ب- **على المستوى السيمنطيقي**. فصحيح أن الخنزير بالعربية اسم جنس «يقع تحته الذكر والأنثى والصغير والكبير»، ولكنه لا يكون اسم جنس إلا قائماً بذاته وفي عمومه من دون تخصيص. ولو كان المقصود اسم الجنس، لكان ينبغي أن يأتي نص تحريمه بعمومه على هذا النحو: «إنما حرم عليكم الميتة والدم والخنزير». وأما أن النص خصص التحريم بـ «لحم الخنزير»، وليس الخنزير بعمومه، فليس لمتمسك بـ «ظاهر اللفظ» أن يسقط كلمة «لحم» من اعتباره وينقل التحريم من «لحم الخنزير» بتخصيصه إلى «الخنزير» بعمومه.

ج- **على مستوى النص القرآني**. ذلك أن ابن حزم لو لم يُحْدِث اقتطاعاً متعمَّداً في النص القرآني، لكان وضح لكل ذي نظر مصادمة استدلاله لسيمنطيقا النص. وبالفعل، لئن يكن ابن حزم احتج تدعيماً لاستدلاله بالآية ١٤٥ من سورة الأنعام، فقد سكت سكوتاً تاماً عن الآية التالية من السورة نفسها والتي لو استحضرها إلى ذهن قارئه لكان تنبَّه هذا حالاً إلى ما في محاكمة مصنِّف **الإحكام** من تمحُّك وعدم إحكام.

تقول الآيتان: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾. فواضح من نص الآيتين أن موضع التحريم ليس اسم الجنس، أي الخنزير بإطلاقه في الآية الأولى والبقر والغنم بإطلاقهما في الآية الثانية، بل حصراً لحم

الأول، وشحم الثانيين. بل أكثر من ذلك: فخلافاً لما يذهب إليه ابن حزم في تأويله من أن المقصود بـ «لحم الخنزير» الخنزير كله بـ «غضروفه ودماغه ومخه وعصبه... وعظمه وظلفه» الخ، فإن منصوص الآية الثانية، التي غيّبها ابن حزم عن وعي قارئه، يفصح بما لا يدع مجالاً للشك عن أن شحم البقر والغنم لا يعني سوى شحم البقر والغنم، لا كل البقر والغنم، لأن الشحم المحرم منهما ليس حتى شحمهما كله، إذ إن ثلاثة أقسام بعينها من هذا الشحم مستثناة من التحريم، وهي شحم الظهر والأحشاء والعظام.

أخيراً، قد يكون هناك سبب آخر لسكوت ابن حزم عن ثانية الآيتين المترابطتين لفظاً ومعنى، وهو كونها عللت تحريم شحم البقر والغنم على الذين يعتنقون اليهودية بأنه جزاء لهم على «بغيهم». والحال أن ابن حزم يرفض كما سنرى لاحقاً إخضاع أحكام التحليل والتحريم القرآنية لأي تعليل، زاعماً أن الله، الذي لا يُسأل عما يفعل، يحلِّل ويحرِّم «لا لعلة».

والواقع أن ابن حزم، الذي يرمي خصومه القياسيين بـ «التمويه والغش وقلع الأسماء من مواضعها» (ج٧، ص٣٨٨)، لا يتردد هو نفسه، متى دعته حاجة السجال، في ممارسة هذا القلع للأسماء من مواضعها، مع أن **الإسمية** هي العنوان المرادف لمذهبه الظاهري. مثال ذلك يطالعنا في تأويله لملفوظ الآية ٤ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾.

فقد اتهمه خصومه من أهل القياس، كما يمكن أن نستدل من فحوى السجال، بأنه يمارس هو نفسه القياس بإجرائه حكم هذه الآية ليس فقط على من يرمون المحصنات من النساء، بل كذلك على من يرمون المحصنين من الرجال، وذلك على سبيل قياس الذكور بالإناث في هذا الموضع. ولا ينفي ابن حزم في رده بأن حكم الجلد المنصوص عليه في الآية يطال قاذف الذكور كما قاذف الإناث، ولكن ما ذلك على سبيل القياس، بل تقيُّداً بلفظ النص نفسه. ذلك أن المقصود بـ «المحصن» في النص «الفروج»، وليس

النساء. والفرج لفظ عام يشمل فروج الرجال وفروج النساء على السواء. ومن ثم، انطبق على القاذف حكم الجلد، بغضّ النظر عن جنس المقذوف عليه، بحكم عموم لفظ الفروج وشموله فروج الذكور والإناث من دون تخصيص.

ولا شك أن الفروج تقال في العربية لفروج النساء والرجال على حد سواء، ولا شك أن القرآن نفسه أكد ازدواجية النسبة هذه بقوله على سبيل المثال: «والحافظون فروجهم والحافظات» (الأحزاب: ٣٥)، أو بقوله «والذين هم لفروجهم حافظون» (المؤمنون: ٦). ولكن السؤال، كل السؤال: هل «المحصنات» في النص هي «الفروج» كما يذهب إلى ذلك ابن حزم في تخريجه اللغوي الذي يأباه قاموس العربية كما معجم القرآن؟

فالعلاقة بين الفروج والمحصنات في العربية أولاً ليست علاقة ترادف، بل هي - إذا انعقدت - محض علاقة توصيف. ومن ذلك قول القرآن: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها» (التحريم: ١٢). فليست كل الفروج محصنات، ولا كل المحصنات فروجاً.

ثم إن الإحصان في العربية ليس وقفاً على الفروج، بل تطلق أيضاً صفة «المحصنة» على كل ذات بعل من النساء كما في قول القرآن: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ [= الإماء] فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥)[٢٦].

وبالرجوع إلى المعجم القرآني، فإن استقراءه - وهو هنا الاستقراء التام وليس الاستقراء الناقص الذي لا يعترف ابن حزم بإلزاميته السيمنطيقية - لا يدع مجالاً للشك في أن لفظة «المحصنات» التي وردت في خمس آيات ثماني مرات لا تترادف مرة واحدة مع الفروج:

(٢٦) لن نتوقف هنا عند التأويل الذي يذهب إليه بعض أهل الفقه، ومنهم الشافعي، من أن الاحصان قد يكون بالإسلام وبالحرية، وليس فقط بالزواج. ولكن في هذه الحال فإن «المحصنات» في الآية موضوع النقاش لا يكنّ هنّ الفروج، بل المسلمات من النساء أو الحرائر غير الإماء.

- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٤).
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (المائدة: ٥).
- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).
- ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤).
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ٢٣).

ولنرَ مدى العبث واللامعنى المثير للهزء الذي ستتلبسه بعض هذه الآيات فيما لو أبدلنا «المحصنات» بـ «الفروج». فعلى هذا الأساس، تكون الآية ٢٤ من سورة النساء قد حرَّمت على الرجال «الفروج من النساء»، أو - حتى يستقيم المعنى بعض الاستقامة - «ذوات الفروج من النساء» كما لو أن هناك نساء بلا فروج. وتكون الآية ٢٥ من السورة نفسها، والتي أباحت نكاح «المحصنات المؤمنات»، قد نسبت قوة إدراكية إلى الفروج فصرنَ هن «المؤمنات». والأمر بالمثل في الآية ٢٣ من سورة النور، والتي لو صحَّ تأويل ابن حزم، لتوجبت نسبة الغفلة والإيمان معاً إلى الفروج.

والواقع أن التزام ابن حزم بتأويل «المحصنات» على أنها «الفروج» - فروج الرجال وفروج النساء معاً - يصادم مصادمة مباشرة نزعته الإسمية التي تعزو تسمية المسميات إلى الله ذاته ولا تجيز للإنسان أن يسمي من عنده أو أن ينقل الأسماء إلى غير مسمياتها. ناهيك عن ذلك، فإن ركوبه مركب هذا التأويل ليدفعَ عن نفسه تهمة القياس

يقوده إلى ورطة لغوية وفقهية معاً لا مخرج لها - إن يكن لها من مخرج - سوى مصادمة الحسّ السليم في أبسط بديهياته. فتشبثاً منه بمرادفة «المحصنات» بالفروج، لا يتردد في أن يحدَّ الزنى بزنى الفروج وحدها وينفي صفة الزنى عن كل علاقة جنسية غير شرعية تنعقد عن غير طريق الفروج. هكذا يقول في حكم رمي المحصنات كما نصت عليه الآية ٤ من سورة النور: صحَّ يقيناً أن المرمية هي الفروج خاصة، وأن المحصنة على الحقيقة هي الفروج لا ما عداها، وصحَّ أن الزنى الواجب فيه الحد هو زنى الفروج خاصة، لا زنى سائر الأعضاء، ولا زنى النفس دون الفرج، فلا حدَّ في النص - كما أوردنا - في زنى العينين، ولا في الرجلين، ولا في زنى اللسان، ولا في زنى الأذنين، ولا في زنى القلب الذي هو مبعث الأعمال، وصحَّ أن من رمى... أي عضو كان بالزنى ما عدا الفرج، فليس رامياً ولا حدَّ عليه بالنص (**الإحكام**، ج٧، ص٣٩٩-٤٠٠).

هكذا يكون ابن حزم - وهو من دلل في **طوق الحمامة** على معرفة متمكنة بالعلاقات الحبِّية والجنسية - قد حصر أشكال الجنسانية جميعاً بالجنسانية التناسلية (أي القضيبية - المهبلية) وحدها، ولم يدرج في عداد العلاقات الجنسية الجنسانية الفموية أو الجنسانية الشرجية، أو الجنسانية الصنمية كجنسانية الثديين أو القدمين أو حتى الأذنين. فلو رمى أحدهم متجامعَين غير شرعيَّين عن طريق الفم أو الثديين أو الاست ولم يأت بأربعة شهود، لما عُدَّ قاذفاً ولما أقيم عليه حدُّ القاذفين ولما عدَّ أصلاً ما شهد عليه فعلاً من أفعال الزنى.

أَنغالي إذاً لو قلنا إن ابن حزم يعاني معاناة حقيقية مما يمكن أن نسميه **رهاب القياس**، وإن هذا الرهاب يدفع به إلى اتخاذ أكثر المواقف لاعقلانية إزاء النص متى ما لاح، وكأن هذا النص يحتمل القياس ليُلحق به ما ليس فيه نص؟

وكما في كل رهاب Phobie، قد يتفق لابن حزم، إذا ضاقت عليه منافس النص، أن يدير ظهره - أو وعيه بالأحرى - لمبدأ الواقع ليتخذ موقفاً إنكارياً[٢٧]. وبما أن كل الواقع لدى ابن حزم يرتد إلى واقع النص، فقد نراه يلجأ إلى الإنكار المحض لكي لا يرى ما تتضمنه بعض النصوص من منطق قياسي.

مثال ذلك يطالعنا في موقفه من حديث نبوي - لا ننسَ أن الحديث له في نظر ابن حزم قدسية قرآنية - مروي على لسان عمر بن الخطاب إذ قال: «هششت إلى المرأة فقبّلتها وأنا صائم، فأتيت النبي (ص) فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً: قبّلت وأنا صائم. فقال رسول الله: أرأيت لو مضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس. قال: ففيمَ؟»[٢٨].

ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن هذا الحديث يقدم نموذجاً ناجزاً - ومبكراً إن صح - لممارسة آلية القياس: فقد قاس الرسول القبلة في الصيام على المضمضة بالماء، فجعل لتلك ما لهذه من حكم عدم الإفطار، قائساً بذلك نازلة مجهولة الحكم على واقعة معلومة الحكم. والحال أن ابن حزم لا يكتفي، وهو يسوق هذا الحديث، بأن ينكر المنطق القياسي الذي بُني عليه، بل يغالي في الإنكار إلى حد قلب الشيء إلى عكسه ليقول إن الحديث ينهض شاهداً على نفي الرسول لجواز القياس، وإنه «لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخبره رسول الله (ص) أن الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها وأن المضمضة لا تفطر... والقبلة لا تفطر، وهذا هو إبطال القياس حقاً... [إذ] لا شبه بين القبلة والمضمضة» (ج٧، ص٤٠٩).

(٢٧) سيعذرنا القارئ على هذه الاستعانة بمفردات علم النفس والتحليل النفسي. ولكن ألا يشير ابن حزم نفسه في رسالته في **مداواة النفوس** إلى ما كان يعانيه من حالة نفسية اكتئابية؟

(٢٨) رواه أبو داود. ولنلاحظ أنه إذا صح هذا الحديث، فإن الرسول يكون أول من استعمل تعبير «أرأيت» الذي منه ستصاغ مفردة «الأرأيتيين» الساخرة التي سيُدمغ بها أصحاب الرأي والقياس ممن يكنُّ لهم ابن حزم وسائر أنصار الحديث كراهية معلنة.

ولعلنا نستطيع أن نستعير عبارة ابن حزم نفسها لنقول بدورنا إنه لو لم يكن في إثبات القياس إلا هذا الحديث لكفى، ولو لم يكن في إثبات سوء التأويل إلا تأويل ابن حزم لهذا الحديث لكفى ![٢٩]

فمن النص - لو صحَّ - يتَّضح أولاً أن عمر مارس بنفسه نوعاً من القياس بظنه أن «القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع». وهذا بحد ذاته اعتراف ثمين من جانب ابن حزم، لأننا سنرى تواً أنه ينكر أن يكون القياس قد عُرف في زمن الرسول أو أن يكون أحد من الصحابة قد مارسه.

ومن النص - لو صحَّ - يتَّضح ثانياً أن الرسول لم يَنْهَ عن القياس. وإلا لكان قال له: لا تقس الأشياء على الأشياء ولو بدت لك متماثلة متقاربة.

ومن النص - لو صحَّ - يتَّضح ثالثاً أن الرسول لم يبطل قياس عمر للقبلة على الجماع إلا ليصحِّحه بقياس القبلة على المضمضة. وهذا القياس أقرب ما يكون إلى ذاك الذي يطلق عليه أهل المنطق اسم قياس المماثلة Analogie. وهو قياس لا يقوم على التشبيه المباشر، بل على التشبيه بالنسبة. وعلاقة المساواة التي يقيمها النص ليست بين القبلة والمضمضة بحد ذاتهما - إذ بالفعل «لا شبه بين القبلة والمضمضة» من منظور «معرفة الأشياء على ما هي عليه» - وإنما بين القبلة في نسبتها إلى الجماع والمضمضة في نسبتها إلى الشراب: القبلة / المضمضة = الجماع / الشراب.

(٢٩) الواقع أنه ليس الحديث «القياسي» الوحيد الذي رُوي عن الرسول. فقد رُوي عنه، في حديث أخرجه النسائي، أنه جاءه رجل فقال: «يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، فقال: فدَيْن الله أحق أن يُقضى». فمبقتضى هذا الحديث يكون الرسول قاس وجوب قضاء الصوم من قبل الابن عن الأم المتوفاة وعليها صوم على وجوب قضائه الدين عنها إذا توفيت وعليها دين. وبديهي أن هذا الحديث هو - كما لا يخفى - من صناعة أهل القياس، ولا سيما أنه رُوي بصيغة أخرى حلَّ فيها محل الأمِّ أبٌ، ومحل وجوب قضاء الصوم عنها وجب قضاء الحجِّ عنه. ومع ذلك لا يطعن ابن حزم في صحة الحديث، بل يماري فقط في أن يكون دالاً، بمضمونه كما بصياغته، على حجِّية القياس.

فكما أن القبلة لا تُفطر لأنها لا تعدل جماعاً، كذلك فإن المضمضة لا تُفطر لأنها لا تعدل شراباً.[٣٠]

إذاً، وعلى العكس مما يموِّه به ابن حزم - وهنا نعود مرة أخرى إلى استخدام لغته هو نفسه - على قارئه، فإن ما يمكن استخلاصه من النص رابعاً وأخيراً ليس أن «الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها» كما يقوِّل ابن حزم الرسول، بل على العكس تستوي أحكامها متى جمعتْ بينها في النسبة علامة مساواة. فوجه المماثلة أو المقاربة هنا ليس بين القبلة والجماع، أو بين المضمضة والشراب كما يوحي ابن حزم لقارئه، بل نفي هذه المشابهة هو ما ينطق به النص: فلأن القبلة لا تشبه جماعاً، ولأن المضمضة لا تشبه شراباً، فقد استوى بينهما حكمهما، وهو عدم الإفطار. ومدار التشابه ليس في التحليل الأخير على الأشياء بذاتها، بل على حكمها. والقياس هو، في التحليل الأخير أيضاً، قياس الحكم. وما لم يتدخل حكم فإن محض التشبيه لا يكون قياساً. فليس التشبيه مقصوداً لذاته بل لحكمه. وهذا الحكم قد يفرض ذاته حتى بدون استخلاصه لفظاً ونصّاً. ومن هنا اكتفى الرسول في الحديث المنسوب إليه بمماثلة قبلة الصائم بمضمضة الصائم، تاركاً لعمر أن يستخلص الحكم. وهذا ما يسمِّيه المناطقة بالقياس المضمر، أي القياس المسكوت عن نتيجته. وهو ضرب من القياس أكثر احتراماً لذكاء المَقيس له لأنه يترك له أن يستخلص النتيجة بنفسه.

ولعله ههنا بالضبط تسنح مناسبة إضافية لنقول إن حديث قبلة الصائم ينهض بذاته دليلاً على مدى قصور مذهب ابن حزم الإسمي المحض. فهذا الحديث لم ينص نصّاً على إباحة القبلة في الصيام، بل ترك الأمر لعمر ليستخلص بنفسه حكم الإباحة بالاستنتاج العقلي وباعتماد قياس المماثلة. وهذا بذاته أوضح دليل على أن العقل لا يمكنه في استنطاقه الخطاب أن يستغني عن دليل الخطاب وإلا لبقي المسكوت عنه ساكتاً

(٣٠) بديهي أن هذا محض قياس شكلي. أما في الواقع، فإن المضمضة من شأنها أن تفطر لأن الحليمات الذوقية في الفم من شأنها أن تمتص عند المضمضة مقادير لا يستهان بها من الماء.

إلى الأبد. والنص قد ينطق بمضمره بمثل ما قد ينطق به بصريحه. ولذَّة النص لن تكون في هذه الحال إلا أكبر.

أخيراً، ينبغي أن تكون لنا عودة إلى النقطة التي انطلق منها ابن حزم في قراءته لحديث قبلة الصائم. فقد وجدناه ينوِّه بما ذهب إليه ظنُّ عمر من «أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع». ورغم تخطئته له في هذا القياس، فلا شك أن الكلمة الرجيمة صدرت عن قلمه على سبيل الهفوة لأن أهل القياس في نظره «ساقطون»، وكلمة «القياس» نفسها «ساقطة»، فكيف يكون كبير كبار الصحابة الذي هو عمر قد أذِن لنفسه بأن يقيس؟

ثم إن ابن حزم يجزم في أكثر من موضع بأن الصحابة لم يعرفوا القياس. وهذا مثال مما قاله في هذا الباب: «لم يصحَّ قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس... وصحَّ الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا القياس، وبأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث» (ج٧، ص٤٦٣).

بل إن ابن حزم يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن كلمة القياس لم يعرفها العرب أصلاً، قائلاً بالحرف الواحد: «العرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها، لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد (ص)، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم» (ج٧، ص٣٩٢).

وتوكيداً منه على أن القياس بدعة لم تكن معروفة في زمن الصحابة[٣١]، لا يتردد في أن يوظف أحاديث نبوية وصحابية، ومنها حديث موضوع على لسان الرسول: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال». ومنها حديث موضوع على لسان عبد الله ابن مسعود: «ليس عام إلا والذي بعده شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطرُ من عام، ولا عامٌ

(٣١) وهو توكيد ينكره عليه مؤرخ الإسلام الذهبي بتوكيده على العكس أن «القياس كان في زمن الصحابة».

أخصبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم» (ج٨، ص٥٠٦ و٥٠٩).

ولن نتوقف هنا عند تخدير ابن حزم لحسِّه النقدي - الذي عهدناه حاداً كل الحدَّة عند تصدِّيه لتفنيد أطروحات خصومه - وتصديقه اللامشروط لحديث الفرقة الناجية والفرق السبعين الهالكة الذي زادت رواياته على العشرين والذي وُظِّف في نص ابن حزم ضد أهل القياس ووُظِّف في روايات أخرى لا تقع تحت حصر ضد المعتزلة والخوارج والصوفية و«الروافض» و«الباطنيين» على التوالي. بل سنكتفي بطرح التساؤل التالي: كيف لم يدُرْ في ذهن ابن حزم أن الحديث مصنوع، ومصنوع تحديداً من قبل خصوم القياس؟ ثم إنه لو صح أن القياس لم يكن معروفاً في زمن الصحابة، فهل كان سيُختلق على لسان ابن مسعود، وهو من الطبقة الأولى من الصحابة، حديث يحذِّر فيه من «قوم يقيسون الأمور برأيهم»؟ ولو جاز أن يقال إن الرسول أوتي «علم الغيب» - المحروم منه بنص القرآن - ليتنبأ بأن أعظم الفتن على الأمة ستتمثَّل بـ «قوم يقيسون الأمور برأيهم»، فهل أوتي ابن مسعود بدوره القدرة على التنبؤ ليقول إن شرَّ الأعوام سيكون العام الذي يظهر فيه «قوم يقيسون الأمور برأيهم»؟ ثم ألا ينهض التطابق الحرفي بين العبارة الموضوعة على لسان الرسول ومثيلتها الموضوعة على لسان ابن مسعود - «قوم يقيسون الأمور برأيهم» - دليلاً كافياً على صناعة الحديثين؟ وأخيراً، إذا كانت كلمة «القياس» - كما يفترض ابن حزم[٣٢] - غير معروفة عند العرب، أفلا يكون ورودها في حديث الرسول وحديث ابن مسعود أدلَّ دليل على أن الحديثين، اللذين يسلِّم ابن حزم بصحتهما، هما من نَحْل المتأخرين على لسانَيهما؟

والحال أن ابن حزم، بدلاً من تشغيل حسِّه النقدي، يقول بمنتهى الوثوقية: «القياس اسم في الدين لم يأذن به الله تعالى ولا أنزل به سلطاناً» (ج٨، ص٥٠٣). ولا

(٣٢) وهو فرض خاطئ بطبيعة الحال.

يتردد في تجريمه إلى حد اعتباره «زيادة في الدين» و«إحداثاً في الأحكام». والحال أن من يحدث في الأحكام، فيزيد في الدين أو ينقص منه، فحكمه في نظر ابن حزم، كما يردد في عدة مواضع من كتاباته، هو حكم المرتدِّ أو الكافر الذي يُقتل، حسب التعبير المأثور لديه، «بلا استتابة».

إدانة الاجتهاد

بديهي أن ابن حزم إذ يرفض القياس، وهو بالتعريف اجتهاد للعقل على ضوء نص، فأحرى به أن يرفض الرأي، وهو اجتهاد للعقل على غير ضوء نص ذي صلة مباشرة بالنازلة المطلوب الإفتاء بحكمها. وبالفعل، إن حكم المجتهد برأيه ليس في نظر ابن حزم بأقل من حكم المفتري على الله، بل الكافر المحض. وعدا عن أن الاجتهاد بالرأي «باطل في الديانة» لأنه بمثابة استحداثِ «شرعٍ في الدين ليس من الدين»، فإنه «باطل في اللغة» وإيقاعٌ للفظ «على غير معناه» لأن الاجتهاد لغةً «استفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنَّة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤١٩)، أو هو أيضاً طلب الحق في مظانه، ومظان الحق اثنان لا ثالث لهما: «القرآن والسنَّة» (ج٥، ص٧٩). ومتى حضر القرآن أو السنَّة بطل الرأي، إذ كما يقول ابن حزم على لسان عمر بن عبد العزيز: «إنه لا رأي لأحد مع سنَّةٍ سنَّها رسول الله»[٣٣].

وابن حزم، الذي ينقل هنا عن ابن عبد البر من كتابه **جامع بيان العلم وفضله** - وإن لم يسمِّه بعنوانه - ينقل عنه أيضاً عشرات الأقوال في ذم الرأي، ومنها أقوال وُضعت على لسان الرسول ومشاهير الصحابة، كالنبوءة المنسوبة إلى الرسول: «تعمل

(٣٣) الواقع أن هذا القول المنسوب إلى «خامس الخلفاء الراشدين» ليس ثابتاً إلى هذا الحد. فراويه، وهو يوسف بن عبد البر النمري، يقول إن ذلك ما «كتب [به] عمر بن عبد العزيز إلى الناس». وقوله «إلى الناس» معناه أن عمر وجَّه الرسائل في ذلك المعنى إلى مختلف أمصار الإسلام. والحال أن الحضارة العربية الإسلامية كانت كفَّت في زمن عمر بن عبد العزيز في مطلع القرن الثاني عن أن تكون شفوية لتصير كتابية. فأين اختفت رسائل عمر تلك؟ وكيف لم يُعثر لها على أثر إلا بعد تصرُّم سبعة أجيال باعتبار أن ابن عبد البر، المعاصر لابن حزم، يضع للخبر سلسلة إسناد تتألف من سبعة رواة؟ أفلا يحق لنا إذاً أن نفترض أن الخبر هو من صناعة خصوم الرأي الذين تكاثروا ورجحت كفتهم ابتداء من القرن الرابع فصاعداً؟

هذه الأمة برهةً بكتاب الله، وبرهةً بسنَّة رسول الله، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلُّوا»، وكالقول المنسوب إلى عمر بن الخطاب: «السنَّة ما سنَّه الله تعالى ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي سنَّة للأمة» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٢٠).

وابن حزم، المسكون بهاجس إثبات دعواه في بطلان الاجتهاد بالرأي، لا يدلل في تصديقه وتثبيته لأشباه تلك الأقوال إلا على تنويم لحسِّه النقدي وتغافل عن كونها من نتاج الصناعة الفقهية وصراع المذاهب في إسلام القرن الرابع فصاعداً. وحسبنا هنا دليل واحد: فابن حزم، الذي يقوم نهجه الجدالي كما سنرى تواً على تمحيص سلاسل الإسناد والتشكيك في موثوقية كل راوٍ يروي خبراً لا يتفق ومذهبه الظاهري، يتعامى تعامياً تاماً عن سلسلة إسناد خبر عمر المروي على لسان ابن لهيعة. إذ إن ابن حزم هو نفسه من ينعت في سياق آخر ابن لهيعة هذا، من حيث أنه راوٍ، بأنه «ساقط» و«هو لا شيء»، و«روايته أسقط من أن يُشتغل بها» (**المحلى**، ج٢، المسألتان ٦٤١ و٧٥٣، و ج٥، المسألة ١٧٥١).

وعلى العكس من ذلك تماماً، نرى ابن حزم، حين يتصدى لتفنيد حديث قابل للتوظيف من قبل خصومه في تأييد مدَّعاهم بضرورة الاجتهاد بالرأي حينما ينعدم النص، فإن أول ما يفعله هو رد الخبر والطعن في صحته من حيث سلسلة إسناده. ومثال ذلك يقدمه موقفه من الحديث المشهور الموضوع على لسان معاذ بن جبل من أن الرسول سأله، لَّما أراد أن يبعثه إلى اليمن، «قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنَّة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنَّة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ص) في صدره وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله».

ومع يقيننا بأن هذا الخبر هو أيضاً من صناعة الفقهاء، ولكن من المدرسة المضادة الاجتهادية، فسنلاحظ أن ابن حزم يشغِّل، بهدف تفنيد مضمونه، آلية التفكيك الإسنادي التي امتنع عن تشغيلها في حديث خبر عمر عن «خطأ الرأي»، فيقول ويكرر القول في **الإحكام**: «أما خبر معاذ فإنه لا يحلُّ الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يروَ قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو»[٣٤] (ج٦، ص٢٠٧، وكذلك: ج٧، ص٤١٧).

وعلاوة على المرويات التي يصحِّح ابن حزم أسانيدها أو يزيِّفها حسب هوى مذهبه، نراه يقدِّم لدعواه في إبطال الاجتهاد بالرأي سنداً نظرياً يتمثل في مقولة خطيرة في منطوقها ونتائجها لأنها تغلق مسامَّ النص وتلغي جميع أشكال تدخُّل العقل عليه، ولو بالاستنباط أو الاستلحاق: ألا هي **تمامية النصوص وتمامية النوازل معاً**.

هذه المقولة يصوغها ابن حزم ويعيد صياغتها في أشكال شتى:

- «قد بطل أن يكون الحق في دين الله مردوداً إلى استحسان بعض الناس [أو استنباطهم أو اجتهادهم أو قياسهم «لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد»]، وإنما كان يكون هذا - وأعوذ بالله - لو كان الدين ناقصاً، فأما وهو تام لا مزيد فيه، مبيَّن كله منصوص عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئاً منه أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضاً شيئاً منه أو من غيره» (**الإحكام**، ج٦، ص١٩٣).
- «ليس في العالم شيء إلا وفيه سنَّة منصوصة» (ج ٦، ص٢٤٠).
- «من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص» (ج٦، ص٢٠٦).
- «لا نازلة إلا وفيها نص موجود» (ج٥، ص٧٨).

(٣٤) وكأنه كان يكفي أن يكون معروفاً ليصير الخبر صحيحاً! ومما يزيد في خطورة افتراض كهذا أن ابن حزم يعتقد راسخ الاعتقاد كما سنرى بأن كل ما يقول «العدل» أو «الثقة» إن الرسول قد قاله إنما يكون قاله لا الرسول وحده، بل كذلك الله بذاته على لسانه.

- «النصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها» (ج٨، ص٤٨٩).

وقد لخَّص ابن حزم كل دعواه في المسألة ١٠٠ من **المحلى بالآثار** فقال:

«لا يحلُّ القول بالقياس في الدين ولا بالرأي... وقول الله تعالى: «ما تركنا في الكتاب من شيء»، وقوله تعالى: «تبياناً لكل شيء» إبطال للقياس وللرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرِّط فيه شيئاً... وأن الدين قد كمل، فصحَّ أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه، ولا إلى رأي غيره»(٣٥).

ولن ندخل في نقاش حول مضمون الآيتين ٣٨ من سورة الأنعام و٨٩ من سورة النحل اللتين يوظفهما ابن حزم في إثبات دعواه عن مطابقة تمامية الأحكام لتمامية النوازل. إنما حسبُنا أن نشير إلى أن الآيتين كلتيهما مكيَّتان ولا صلة لهما بالتالي بالنوازل وأحكامها التي عليها حصراً مدار الآيات المدنية. كما أن السياق الذي وردتا فيه - والذي يضرب عنه ابن حزم صفحاً - هو سياق المحاسبة يوم الحساب، وبالتالي سد الذرائع في وجه من قد يقول في ذلك اليوم إنه كان يجهل مع أن الكتاب نُزِّل «تبياناً لكل شيء» و«رحمة وهدى وبشرى للمسلمين» به حتى لا يحتجوا بمثل تلك الحجة الواهية. ثم إننا لسنا متيقنين أصلاً من أن المعني بـ «الكتاب» في الآية ٣٨ من سورة الأنعام هو القرآن. وأغلب الظن أن المقصود هنا قدر الله وقضاؤه المكتوب منذ الأزل والساري على جميع مخلوقاته من بشر وحيوان، وذلك هو المنطوق الذي تفصح عنه الآية متى أخذناها بتمامها في سياقها ولم نجتزئها كما اجتزأها ابن حزم، ومن قبله الشافعي: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ

(٣٥) ابن حزم، المحلى، دار الفكر، تحقيق عبد الغفار البنداري، بيروت ٢٠٠١، ج١، ص٥٦.

فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.(٣٦)

أما ما يخلص إليه ابن حزم من منطوق هاتين الآيتين من أنه لا يجوز استعمال الرأي «ما دام وُجد النص»، فلعل العكس هو الصحيح بالأحرى لأن ما من شيء يقتضي الرأي كالنص، ودليلنا على ذلك هو ابن حزم نفسه في تشغيله لرأيه في كتابه **الناسخ والمنسوخ في القرآن**: فبالاستناد إلى رأيه، ورأيه وحده، أوكل إلى نفسه مهمةً كان حَصَرَها الله بشخصه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، فأعمل مبضعه في النص القرآني بتراً وتقطيعاً، واعتبر مئات الآيات بحكم المنسوخة وأبطل العمل بأحكامها، ولم يتردد في اعتبار من يصرُّ على العمل بها «كافراً مشركًا حلال الدم» كما سيتقدم البيان.

ثم إنه، بإحالته «وجود نازلة لا حكم لها في النصوص»، وبإنكاره القاعدة الفقهية التي أجازت الاجتهاد بحكم **تناهي النصوص ولاتناهي النوازل**، قد اضطر إلى إباحة كل ما لم يرد نص في تحريمه، وأدخل كل ما لم يأمر به النص أو ينهى عنه في «جملة المباح المطلق» (ج٥، ص٢٠٦). ولقد وجدناه بالفعل لا يحرِّم الزنى إذا جاء عن غير طريق الفروج لأن الزنى الذي جاء فيه النص وأقيم عليه الحد هو «زنى الفروج خاصة لا زنى سائر الأعضاء». (**الإحكام**، ج٧، ص٣٩٩).

وانطلاقاً من إلزام ابن حزم نفسه بقاعدة أن «ما لم يأمر الله به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق» (ج ٨، ص٤٨٧)، فإن ابن حزم لو سئل عن المخدرات لكان أباحها، بما فيها الشديدة السمِّية منها كالكوكائين والهيروئين، لأنه لم يرد فيها نص، وما كان ليرد، لأنها

(٣٦) على أي حال، إن «الكتاب» لا يعني عند ابن حزم، كما سنبيِّن لاحقاً، القرآن وحده. فعنده أن الحديث النبوي هو من الكتاب وإن لم يكن مما هو محتوى بين دفتَي المصحف. وهذا التوسيع لمعنى الكتاب، بآياته الستة آلاف ونيِّف، ليشمل المدونة الحديثية بأحاديثها الأربعين ألفاً [في **مسند ابن حنبل**] تمليه، فيما تمليه، عند ابن حزم الحاجة إلى تبرير قوله بتمامية النصوص بالتطابق مع تمامية النوازل، وهي تمامية افتراضية تسدُّ تسعة أعشار ثغراتها نصوصُ المدوَّنة الحديثية.

لم تكن معروفة في زمن النبوة وفي بيئة النبوة[37]. بل ليس من المستبعد أن يرمي القائل بتحريمها، لو بلغه خبره، بالافتئات على الله وبالزيادة في الدين، هذا إن لم يرمه أيضاً **بالكفر اللغوي** لأنه أباح لنفسه ليس فقط أن يسمِّي - والتسمية عند ابن حزم وظيفة إلهية - بل أن يحيل أيضاً المعاني عن ألفاظها لأن العرب لم تطلق صفة «المخدَّرات» إلا على ملازِمات خدورهن من الجواري[38].

وعلى أي حال، ما قال ابن حزم بالإباحة المطلقة لكل النوازل التي لم يأتِ فيها نص إلا لأنه كان يتصور أنه لن تطرأ أبداً نوازل جديدة تستوجب بيان حكمها من تحليل أو تحريم، إذ كان يصدر عن رؤية سكونية للعالم لا تتوقع له أن يكون غير ما هو كائن عليه في زمانه، ولا بالتالي أن يتطور ويتغير إلى الحد الذي يعمِّده علماء التاريخ والاجتماع اليوم بـ «قطيعة الحداثة». وأما أن العالم ناجز ونهائي في نظر ابن حزم، ولن يحتاج بالتالي إلى أي إضافة أو تجديد في التشريع، فتعبِّر عنه أطروحتان متضافرتان: أولاهما أن «الطبائع قد استقرت مذ خلق الله تعالى العالم على رتبة واحدة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٠)، وثانيتهما أن الشرائع قد استقرت بدورها - بعد أن لم تكن - لأن الله، إذ ما فتئ «منذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة»، أكمل في خاتمة المطاف للبشر دينهم طبقاً لمؤدى الآية الثالثة من سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾[39]. ومع هذا الاستقرار للطبائع وللشرائع

(٣٧) نشدد هنا على بيئة النبوَّة، وليس فقط على زمنها، لأن بعض ضروب المخدرات، مثل الأفيون والقنب (الحشيش) كانت معروفة لدى بعض الشعوب القديمة منذ الألف الرابع قبل الميلاد، مثل السومريين والمصريين والآشوريين والصينيين والهندوسيين.

(٣٨) ربما من الفتور الذي يصيب المخدَّرات من طول ملازمتهن لخدورهن أطلق المعجمي النهضوي اسم المخدِّرات على تلك الأشربة والأدخنة والعقاقير التي تفتر العقل وتذهب همومه حتى إن السومريين أسموا الأفيون «نبات السعادة».

(٣٩) من الصعب أن نسلم لابن حزم بأن الدين قد كمل مع نزول الآية الثالثة من سورة المائدة. فهي قد نزلت قبل أكثر من سنة من فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، وهذا بدلالة الآية السابقة لها مباشرة والتي تضمنت إشارة صريحة إلى أن المؤمنين كانوا لا يزالون إلى حينه يُصدُّون من قبل مشركي مكة عن المسجد الحرام. فكيف يكون الدين قد اكتمل بالمعنى الذي يذهب إليه ابن حزم والقرآن نفسه لم يكتمل نزوله بعد، مثلما لم يكتمل نزول السور ما بين السنة السابعة ومطلع السنة الحادية عشرة، ومن أشهرها سورة التوبة وسورة التحريم وسورة الممتحنة وسورة الحجرات وسورة الفتح وسورة=

معاً، سقط حق البشر في أي «شريعة جديدة يحدثونها من آرائهم»، إذ إن «الدين قد كمل، فلا مدخل لأحد فيه بزيادة ولا نقص ولا تبديل، وكل هذا كفر ممن أجازه»(٤٠) (ج٦، ص٢٩٥-٢٩٦).

من هنا أصلاً كانت، بالتضافر مع الأطروحتين السابقتين، أطروحة ثالثة يقول بها ابن حزم على سبيل الاستلحاق، ومدارها هذه المرة على ما يسميه «تمادي حكم النص» من دون اعتبار لتبدل الأزمنة والأمكنة. وابن حزم يصوغ هذه الأطروحة في معرض رده على من قال من أهل الفتيا باحتمال انتقال حكم النص أو بطلانه في حال انتقال «الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه». والنظرة السكونية التي يصدر عنها ابن حزم تتأكد في هذا الرد أكثر مما في أي موضع آخر. يقول: «إن قيل: ما الدليل على تمادي الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة؟ قلنا وبالله التوفيق: البرهان على ذلك صحة النقل عن كل كافر ومؤمن على أن رسول الله أتانا بهذا الدين وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي، ولكل من يولد، إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصحَّ أنه لا معنى لتبدُّل الزمان، ولا لتبدُّل المكان، ولا لتغيُّر الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال.. إلى يوم القيامة»(٤١) (ج٥، ص٧ و١٥٦).

=النصر. هذا عن القرآن. أما الحديث، الذي هو عند ابن حزم قرآن بعد القرآن، فمعلوم أن شطراً هائلاً منه نُسب قوله إلى الرسول في تلك السنوات الأربع الأخيرة من حياته، فضلاً عن أن اكتمال تدوين السنَّة قد تأخر إلى النصف الثاني من القرن الثالث على يدي «الشيخين» في صحيحَيهما.

(٤٠) هنا أيضاً لا نستطيع أن نسلم لابن حزم بأن «الدين قد كمل» وباتت الزيادة فيه كفراً. فهل نكفِّر رابع الخلفاء الأمويين الوليد بن عبد الملك لأنه أمر باصطناع المئذنة وكتب باعتمادها إلى الأمصار على سبيل المحاكاة لقبَّة الجرس في كنائس دمشق، علماً بأن المئذنة «بدعة» من حيث أنها لم تكن معروفة في زمن النبوة ولا حتى في زمن «الخلفاء الراشدين»؟
وما يقال هنا عن المئذنة يمكن أن يقال عن مؤسسات كثيرة عرفها الإسلام في الأزمنة اللاحقة ولم تكن معروفة في عصر النبوَّة أو في الصدر الأول كمؤسسات الإفتاء والمحاكم الشرعية ودوائر الأوقاف ورمزية الهلال، ناهيك عن تكوين طبقة محترفة من الأئمة ورجال الدين تعادل طبقة الإكليروس في الدين المسيحي.

(٤١) حتى ندرك مدى خطورة أطروحة ابن حزم عن تمادي الأحكام إلى يوم القيامة ومدى سلبية الدور الذي يمكن أن تلعبه، في حال الأخذ بها، في شلِّ قدرة العالم الإسلامي على التأقلم مع متغيرات العالم الحديث ومقتضياته، نسوق مثالاً=

هكذا يكون ابن حزم قد حبس العقل، ليس فقط في مطلق سؤدده - فهذا عقل ليس له أصلاً أي شرعية وجود في نظر ابن حزم ولا في نظر من يتصدى للرد عليهم من خصومه من اهل الفقه - بل حتى العقل في أدنى درجات اشتغاله الذي هو محض **العقل الاجتهادي العامل تحت إمرة النصوص**، نقول: هكذا يكون قد حبس العقل في شبكة محكمة الإغلاق ومسدودة منافسها بعازل مثلث الطبقات: (١) تمامية النصوص؛ (٢) «واستيعابها لجميع النوازل»؛ (٣) وتمادي حكمها إلى يوم القيامة.

وفضلاً عن العقل، فقد حبس النص نفسه في **صحراء اللاتاريخ**، بعد أن افترضه مقدوداً من قدَّة جلمودية واحدة لا تفعل فيه عوامل الزمن ولا ينفعل أو يتفاعل مع **محدثات الأمور** بلغة عصر ابن حزم أو **مجريات التطور** بلغة عصرنا، وهو حدوث أو تطور لا يعترف به أصلاً، لأنه مع كماله [= النص] قد كمل «التاريخ» - هل لهذه الكلمة من معنى أصلاً في قاموس ابن حزم؟ - وبات مساره محدداً ومعروفاً حكمه إلى يوم القيامة.

ولهذا كله لا يتردد ابن حزم، بعد إغلاقه باب القياس والاجتهاد إلى «أبد الآبدين»، في أن يحكم ليس فقط بكفر كل من يحدِث أحكاماً، بل حتى بكفر من يجيز من أهل الفقه إحداث الأحكام، قائلاً بالحرف: «إن إحداث الأحكام... القائل به مشرك، لاحق باليهود والنصارى، والفرض على كل مسلم قتل من أجاز شيئاً من هذا من دون استتابة ولا قبول توبة إن تاب، واستصفاء ماله لبيت مال المسلمين، لأنه مبدِّل لدينه» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٦٥).

=افتراضياً واحداً يتصل بمؤسسة الرق أو «ملك اليمين» طبقاً للمصطلح القرآني. فابن حزم ما كان إلا ليكفِّر ويبيح دم كل من ينقل حكم الرق من التحليل إلى التحريم ويهر بإمضائه الشرعة العالمية القاضية بإلغاء الرق كما يشترط ذلك ميثاق الأمم المتحدة: فما دام النص قد أباح الرق فتحريمه هو الحرام إلى يوم القيامة! وما نقوله هنا عن مؤسسة الرق يمكن أن يقال عن مؤسسة تعدد الزوجات، ولكن مع هذا الفارق، وهو أننا نملك هنا نصّاً فعلياً، وليس افتراضياً، يقول فيه ابن حزم: «من حرَّم على نفسه أن يتزوج على امرأته أو أن يتسرى عليها... فقد حرَّم ما أحلَّ الله تعالى له وما أمره تعالى به إذ يقول: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ أو ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. والحال أن حكم من يحرِّم ما أحلَّه الله هو كحكم من يحل ما حرَّم الله، وهو عند ابن حزم كما رأينا تكراراً «القتل بلا استتابة».

تعليل نفي التعليل

لا يكتفي ابن حزم بردٍّ مبدأ القياس - وكل ضرب آخر من ضروب الاجتهاد العقلي من استحسان واستصلاح واستدلال بدليل الخطاب - بل يتصدى لتفنيد **أساسه** الإبستمولوجي كما يتمثل بمبدأ التعليل. ذلك أن القياس ليس **محض** «رد لما لا نص فيه إلى ما فيه نص»: إذ ليس يجوز رد الأول إلى الثاني وقياسه عليه في حكمه ما لم يوافقه في العلة. **وطلب العلة هو موضع اشتغال العقل القياسي**. ومن ثم كاد القياس عند أهله يرادف **تعليلاً**. ومن هنا فإن **رهاب القياس** لدى ابن حزم كان لا بد أن يترجم عن نفسه، على سبيل الاقتران الضروري، بإعمال معْوَل الهدم النظري في مبدأ التعليل. ومن هنا إفراد ابن حزم باباً واسعاً في ستة فصول من كتاب **الإحكام** يتلو مباشرة باب «إبطال القياس في أحكام الدين»، وهو الباب التاسع والثلاثون المعنْوَن: «في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين».

يفتتح ابن حزم هذا الباب بعرض مذهب القائلين بالعلل من «المتحذلقين المتأخرين» من أنصار القياس فيقول: «قالت طائفة منهم: إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم وقالوا: مثال ذلك قول رسول الله (ص) في السمن تقع فيه الفأرة: «فإن كان مائعاً فلا تقربوه»، قالوا: فالميعان سبب ألا يُقرب، فحيث ما وجد مائع حلّت فيه نجاسة فالواجب ألا يُقرب» (ج٨، ص٥٤٦).

ومع أن تحديد ابن حزم لموقف خصومه ليس دقيقاً كل الدقة، فإن المثال الذي يضربه على لسانهم، وهو وقوع الفأرة في السائل، يمكن أن يُتخذ نقطة انطلاق لبيان كيفية استدلال ابن حزم في رفض التعليل. هكذا يقول على لسان نفسه بعد أن يسوق مثال الفأرة كما يضربه خصومه القائلون بالعلل: «قال أبو محمد: وهذا ليس يقول به أبو

سليمان رحمه الله[٤٢]، ولا أحد من أصحابنا، وإنما هو قول لقوم لا يُعتدُّ بهم... وقال أبو سليمان وجميع أصحابه، رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله (ص) على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص **بها فيها**[٤٣]، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: وهذا هو ديننا الذي ندين به... ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى» (ج٨، ص٥٤٦).

وبناءً على ذلك، وبالعودة إلى مثال الفأرة، إن «أمر الرسول «بهرق السمن المائع الذي مات فيه الفأر» لا يجب إلا في «كل سمن مات فيه فأر ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر، وهذا هو الذي لا تعرف العقول غيره» (ج٧، ص٤٦٩). وبعبارة أخرى، إن الأمر بهرق السمن الواقع فيه الفأر لا يصدق على أي نوع آخر من الموائع، ولا على أي نوع آخر من الحيوان. فحتى لو وقعت الفأرة في الزيت المائع لما كان مأموراً بهرقه، وحتى لو وقع في السمن المائع جرذون - وهو أقذر من الفأر بما لا يقاس - لما كان مأموراً بهرق السمن. وبعبارة ابن حزم نفسها، فإن أمر الرسول «بهرق السمن إذا مات فيه الفأر» لا يتعداه إلى «كل زيت وكل دهن وكل كلب وكل سنور» (ج٨، ص٥٧٠).

مثال آخر يسوقه ابن حزم على عدم جواز الحكم بشيء قياساً على حكم شيء آخر، ولو بدا وكأنهما متفقان في علة الحكم. فبموجب حديث منسوب إلى الرسول، فإن المؤمنين مأمورون إذا ولغ كلب في إناء لهم أن يغسلوا الإناء سبع مرات. وبناءً على

(٤٢) هو داود بن علي الأصبهاني (نحو ٢٠٠-٢٧٠هـ) رائد المذهب الظاهري تحوُّلاً عن المذهب الشافعي. اشتهر بردّه على من سأله: «كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟» بأن قال: «أخذت بأدلّة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس».

(٤٣) سوَّدنا هذه الجملة لنشير إلى أن القاعدة النحوية التي احتجَّ بها ابن حزم في توكيده أن «الضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور» ليست قاعدة مطلقة. فضمير «ها» في «بها» عائد إلى الأشياء، وفي «فيها» عائد إلى المواضع.

هذا الحديث أوجب الشافعي، ومن بعده مالك، غسل الإناء إذا ولغ فيه خنزير. ومع أن الخنزير أنجس من الكلب بما لا يقاس، وهذا بنص القرآن الذي حرَّم لحمه، فإن ابن حزم ينكر قياس الخنزير على الكلب في الولوغ ولا يوجب غسل الإناء لأن الله - أو رسوله بالنيابة عنه - لا يأمر عندما يأمر بالشيء لعلة، ولا ينهى عندما ينهى عن الشيء لعلة. وعلة وجوب الغسل ليست قذارة الكلب، بل أمر الله نفسه: فلو لم يأمر بالغسل لما وجب الغسل. وبما أنه لم يأمر بالغسل إلا في حال ولوغ الكلب، فليس يجوز تمديد هذا الحكم، أو التمادي به على حد تعبير ابن حزم، ليشمل حالة غير منصوص عليها لفظاً كولوغ الخنزير.

بل أكثر من ذلك، فانطلاقاً من قاعدة نصية مطلقة تقضي بأن «الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره» وبأن «الأسباب لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى، ولا يحلُّ أن يُتعدَّى بها المواضع التي نصَّ فيها على أنها أسباب لما جُعلت أسباباً له» (ج٨، ص٥٥٦ و٥٦٣)، انطلاقاً من هذا يرفض ابن حزم أن يقيس حتى التغوُّط على التبوُّل في إنجاس الماء الراكد. وهكذا، وكما وجدناه يوجب على خصومه من أهل القياس ألا يتعدوا أمر الرسول بهرق السمن إذا مات فيه الفأر إلى «كل زيت وكل دهن وكل كلب وكل سنور»، كذلك نجده يوجب عليهم في السياق نفسه ألا يتعدوا «أمره (ص) البائل في الماء الراكد الذي لا يجري ألا يُتوضأ منه ولا يُغتسل» فيوجبوا على «المحدِث في الماء» [= المتغوِّط] ما أوجبه الرسول على البائل من الامتناع عن التوضؤ والاغتسال بالماء عينه»[44] (ج٨، ص٥٧٠).

(٤٤) قد يكون هنا تحديداً موضع التنويه بأن ابن حزم، بنزعته النصِّية اللفظية المسرفة، قد وضع اليد من حيث لا يدري على نقطة ضعف أساسية في مدماك العمارة الفقهية. فالفقه الذي سدَّ في الإسلام، باعتباره حضارة نص مقدس، مسدَّ التشريع في الحضارات الوضعية، انطلق من حالة جزئية ورد فيها نص من القرآن، وبالأخص من الحديث، ليعمم حكمها على حالة جزئية أخرى. وهذا التعميم للجزء على الجزء هو حصراً وظيفة القياس، وهي وظيفة أملتها طبيعة النصوص التشريعية، أو المعدودة كذلك، في الإسلام. فالذين وضعوا الأحاديث على لسان الرسول ما كانوا مشرِّعين، وما كانوا يدركون أن التشريع لا يكون إلا بالكليات. ولو كانوا يدركون لما كانوا صاغوا حديث السمن والفأرة كما صاغوه، بل لكانوا استخدموا لغة أكثر تجريداً وعمَّموا قائلين: إذا وقع حيوان في مائع لكم فاهرقوه. وعندئذ كانت ستنتفي الحاجة إلى القياس تماماً كما=

على أي حال، إن أشباه هذه المفارقات، التي اضطر ابن حزم إلى ركوب مركبها امتثالاً منه لمقتضيات مذهبه النصِّي الإسمي، يهون أمرها بقدر ما تبقى محصورة بجزئيات أو حتى بسفاسف لا تترتب عليها نتائج يُعتدُّ بها على الصعيد التشريعي. وبالمقابل، إن تمسُّك ابن حزم بمذهبه الإسمي القائل بعدم جواز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه ولو جمعت بينهما «علة مزعومة» يقوده إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير، كما عندما يتصدى لموضوع الزكاة الذي يفرد له نيِّفاً ومئتي صفحة من كتابه **المحلى بالآثار**. فانطلاقاً من إنكاره مبدأ التعليل، فإنه لا يرى في الزكاة بُعدها الاجتماعي ولا يقيم اعتباراً، وهو يخوض في موضوعها، لغائيتها في تخفيف حدة ما نسميه بلغة عصرنا بـ **التفاوت الطبقي**، وهي غائية غير غائبة عن النصِّ القرآني نفسه بدلالة الآية السادسة من سورة الحشر: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، بل يجادل في أمرها كما لو أنها محض حكم جزائي قضى به الله وكان يمكن ألا يقضي به، هذا إن لم يقضِ بعكسه. وببتر الزكاة على هذا النحو عن غائيتها الاجتماعية، وانطلاقاً من مذهبه الإسمي الجذري القائل بأن «أحكام الديانة إنما جاءت على الأسماء» وبأنه «إذا اختلفت الأسماء لم يجز أن يوقع حكم ورد في اسم صنف على ما لم يقع عليه ذلك الاسم» (**المحلى**، ج٢، المسألة ٦٤١)، يقرر ابن حزم، وهو يحيل إلى أحاديث بعينها أخذ بها وطعن في غيرها من حيث إسنادها، أنه «لا تجب الزكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط». ولا يكتفي بتثبيت هذا الإيجاب، بل يقرنه أيضاً ببيان النفي فيقول: «ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع، ولا في شيء في المعادن غير ما ذكرنا، ولا في الخيل، ولا في الرقيق، ولا في العسل، **ولا في عروض التجارة**» (**المحلى**، ج٢، المسألتان ٦٤٠ و٦٤١. والتسويد منا). ثم يعمد إلى المزيد من التفصيل في بيان هذا النفي فيقول إنه لا زكاة في الأرزّ والذرة والدخن والفول والحمص والعنب والزيتون والزيت والسمن والثمار بأنواعها

=يطالب ابن حزم الذي لم يدرك أن معقولية التشريع إنما تكمن أساساً في عموميته.

والخضار بأنواعها، ولا في التوابل، ولا في النحاس والحديد والرصاص والقصدير [= القزدير بلغته]، ولا في الجواهر واللؤلؤ والزبرجد والياقوت والفصوص بأنواعها، إلى أن يختتم بالقول: «**لا يجوز أخذ زكاة مما يَتَّجر به تجار المسلمين**» (**المحلى**، ج٢، المسائل ٦٤١-٧٠٠. والتسويد منا أيضاً).

وليس يعسر علينا أن ندرك كيف ولماذا استسهل ابن حزم إلى هذا الحد إعفاء قطاع التجارة بأسره - كما يتضح من العبارة المسوَّدة - والقطاع الحرفي بأسره - الذي لم ترد له أصلاً في النص إشارة - وشطر واسع من قطاع الزراعة من فريضة الزكاة التي تقوم لـ «بيت المال» في الإسلام مقام الضريبة لخزينة الدولة في العصر الحديث ليقصر جبايتها على ثمانية أصناف محددة بالاسم دون ما سواها من الأصناف المماثلة لها بالنوع: فعنده أن فريضة الزكاة ليس لها من معقولية أخرى سوى معقولية النص الذي فرضها والذي لو لم يفرضها لما جاز لبشر أن يفرضها. وبما أن النص، بمقتضى الأحاديث التي صححها ابن حزم، لم يوجب زكاة إلا في تلك الأصناف الثمانية بأسمائها، لذا ما جاز أن تفرض في ما يشابهها من الأصناف الأخرى. ومع أن ابن حزم ما كان يجهل أن الزكاة كانت سبباً مباشراً في أول حرب أهلية كبرى عرفها الإسلام، هي المدعوة **بحروب الردة**، فإن مذهبه النصي الإسمي قد ألزمه أن يساوي حكمها بحكم الفأرة الواقعة في السمن: فكما أنكر تمديد الحكم قياسياً ليشمل غير السمن من الموائع أو غير الفأر من القوارض، كذلك أنكر تمديد حكم القمح والشعير قياسياً على الأصناف المشابهة مثل الأرزّ والذرة وغيرها من الحبوب، كما أنكر تمديد حكم التمر قياسياً على الأصناف المشابهة مثل الزيتون والعنب وغيرها من ثمار الأشجار أو خضار الأرض، مثلما أنكر أخيراً تمديد حكم الذهب والفضة قياسياً على اللؤلؤ والياقوت وغيرها من صنوف الجواهر كما من المعادن مهما تكن ثمينة.

فمن دون نص لا فرض ولا إيجاب، تتعادل في ذلك الكبائر والصغائر. ومن دون نص لا تستطيع أي غائية مهما اقتضاها حكم العقل وارتهن بها مصير الجماعة البشرية المعنية أن تفرض نفسها. وعلى العكس تماماً من ابن خلدون، فليس في نظر ابن حزم - شريكه المتوهَّم في «العقلانية المغربية» على ما يذهب إليه الناقد الافتراضي للعقل العربي - من **عمران بشري**. وإنما العمران حصراً **عمران النص**. وبما أن النص إلهي، فأحكامه كلها تتعادل في إلزاميتها مثلما يتعادل كل ما لم يأتِ فيه نص في انتفاء إلزاميته، سواء أتعلق ذلك بـ «التاريخ الكبير» الذي هو تاريخ الأمم والدول، أم بـ «التاريخ الصغير» الذي هو تاريخ الأفراد والأشخاص، أم أخيراً بالتاريخ اللامتناهي الصغر الذي هو تاريخ النوازل الشبيهة بتلك التي يفرد ابن حزم صفحات طوالاً في مناقشة نصابها من التحليل والتحريم كوقوع الفأر في السمن أو ولوغ الكلب في الإناء أو بول الواحد من البشر في الماء الراكد.

والواقع أن أشباه هذه المفارقات، التي لا يردعها اختراق حاجز اللامعقول والسفسطة والسفسفة معاً، مبثوثة بكثرة في نصوص ابن حزم السجالية جميعها، ولا سيما منها تلك التي تتصدى لتعطيل التعليل كما يقول به أصحاب القياس. ومع أن ابن حزم ينتهي من كل تلك المحاكمات إلى الجزم بأنه قد «بطل القياس بالنصوص وبراهين العقل» (**المحلى**، ج١، المسألة ١٠٠)، ومع أنه لم يسبق قط في تاريخ الفكر والفقه معاً في الإسلام أن نظَّر أحد لإبطال كل أشكال تدخل العقل على النص تعليلاً أو استنباطاً أو اجتهاداً بالرأي مثلما نظَّر هو، فإنه لا يجد حرجاً في أن يعكس الموقف ليرمي خصومه القياسيين بأنهم هم المبطلون لحجج العقول. هكذا يقول: «ما نعلم في الأرض - بعد السفسطائية - أشدَّ إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدَّعون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرِّم في الشريعة وجب أن يحرَّم من أجله شيء آخر، ليس من نوعه ولا نصَّ الله تعالى ولا رسوله (ص) على تحريمه، وهذا ما لا يعرفه العقل، ولا أوجب قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص. ولا خلاف

في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير لولا أن الله حرَّم هذا وأحلَّ هذا» (**الإحكام**، ج ٧، ص٤٧٥).

ومن دون أن ندخل هنا في تفاصيل الاتهام المتبادل بين القياسيين والظاهريين بإبطال حجج العقول - وهو أمر قد يهمُّ مؤرخ الفِرَق أكثر مما يهمُّ مؤرخ الأفكار أو الدارس الإبستمولوجي - فلنتوقف ملياً عند المثال الأخير، مثال تحريم الخنزير وتحليل الكبش، لأن من شأنه أن يردَّ إلى مفارقات ابن حزم بعض المعقولية، وهذا بالمعنى الذي يفهم به ابن حزم المعقولية باعتبارها معقولية النص، لا معقولية العقل، وباعتبار أن النص، لا العقل نفسه، هو المحدد للعقل معيار المعقولية، وباعتبار أن العقل يستمد برهانه من النص لا من نفسه[٤٥].

هذا لا يعني أن العقل ليس له معقوليته بحد ذاته. ولكنها معقولية محصورة، حسب قسمة ثنائية مشهورة لابن حزم، **بالطبائع دون الشرائع**. فالطبائع «تُعلم بالعقل» و«الشرائع لا تعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك» (ج٧، ص٤٧٠). وإنما من منظور الشريعة، لا من منظور الطبيعة، يُبطل ابن حزم القول بالتعليل، ليؤكد أن الله «لا يفعل شيئاً من الأحكام وغيرها لعلَّة بوجه من الوجوه» وأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله وعن جميع أحكامه البتة»[٤٦] (ج٨، ص٥٤٦ و٥٦٦). وبما أن الله «لا يفعل لعلَّة» وبما أن «أفعاله لا يجري عليها لمَ» (ج٨، ص٥٦٥)، لا يتردد ابن حزم في أن يعلن أن «تعليل

(٤٥) إنما بالإحالة إلى معقولية النص هذه، لا إلى معقولية العقل، ينبغي أن نفهم كثرة استخدام ابن حزم لمفردات من قبيل العقل والمعقول والبرهان التي يتخذها مؤلف **تكوين العقل العربي** دليلاً على انتماء ابن حزم إلى «العقل الكوني» و«النظام المعرفي البرهاني». ومثال هذا الاستخدام يطالعنا في قول ابن حزم: «حُرِّم علينا القول بلا برهان... والبرهان النص» (ج٥، ص٤٨)، وكذلك في قوله: «البرهان في الديانة إنما هو نص القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي» (ج٦، ص٢٢٧).

(٤٦) الواقع أن هذا الإطلاق في نفي التعليل عن أحكام الله ينقضه نص القرآن نفسه في بعض آيات الأحكام، كما في الآية ١٤٤ من سورة الأنعام التي تعلل تحريم كل ذي ظفر من الحيوان وشحوم البقر والغنم على أتباع اليهودية بما اقترفوه من بغي: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا... جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾.

أوامر الله معصية» وأن «القياس وتعليل الأحكام دين إبليس ومخالف لدين الله تعالى» (ج٨، ص٥٧٤). بل نراه يذهب بعيداً في نفي العلِّية عن الله وأفعاله إلى حد عنونة أحد فصول كتاب **الإحكام** بـ «الحكيم لا لعلَّة». ثم يذهب أبعد بعد فينكر أن يكون الله سُمِّي أو سمَّى نفسه بـ «الحكيم» بالمعنى الذي يفهم به العقل البشري الحكمة قائلاً بالحرف الواحد: «إننا لم نسمِّ الله تعالى حكيماً من طريق الاستدلال، ولا لأن العقل أوجب أن يُسمَّى تعالى حكيماً، وإنما سمَّيناه حكيماً لأنه سمَّى بذلك نفسه فقط، وهو اسم علم له تعالى، لا مشتق» (ج٨، ص٥٨٣).

بيد أن الاستقلالية التي يعترف بها ابن حزم للعقل في معرفة الطبائع تبقى لفظية أكثر منها فعلية. فهو لا يقرُّ بأن من وظائف العقل «معرفة الأشياء على ما هي عليه» إلا ليضيف: «إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء». هذا إن لم يضفْ: «إن العقل لا ينفع إن لم يؤيد بتوفيق في الدين»[47]. ولقد كنا رأينا أن تعريف العقل عنده على كل حال هو «الفهم عن الله». وصحيح أن ابن حزم يموضع هذا التعريف على صعيد الشرائع لا على صعيد الطبائع، ولكنه غالباً ما يُجري حكم الشرائع على الطبائع. وهذا ما يمكن استشفافه من خلال المقارنة بين الأمثلة الفقهية الثلاثة التي كنا توقفنا عندها: مثال الخنزير والكبش، والفأرة والسمن، والبول في الماء الراكد.

ففي المثال الأول يبدو ابن حزم فعلاً وكأنه يحصر استدلاله بنص الشريعة لا بعالم الطبيعة. وهذا بالضبط ما يخلع قدراً من المعقولية على قوله بلامعقولية حكم التحليل والتحريم. إذ ليس بالفعل في الطبيعة ما يوجب أن يكون لحم الخنزير نجساً ولحم الكلب طاهراً. ولكن لنرَ في المقابل كيف يجري في المثالين التاليين حكم الشريعة على الطبيعة.

(٤٧) رسالة مراتب العلوم ورسالة مداواة النفوس في: رسائل ابن حزم، ج١، ص٣٤٥، و ج٤، ص٧٥.

فموقفه المسبق الرافض رفضاً قطعياً لمبدأ التعليل قد أعجزه ليس فقط عن فهم علّة الأمر والنهي في المثالين، بل حتى عن فهم منطوق النص فيهما بالإحالة إلى حيثياته الذاتية.

فالأمر بهرق السمن، الذي لا معقولية له البتة من منظور الشريعة، يستعيد كامل معقوليته من منظور الطبيعة. فالأمر بهرق السمن ليس عبثياً ولا جزافياً، ولا بالتالي غير قابل للتعليل كما يفترض ابن حزم. فهو مشروط، طبقاً للنص نفسه، بكون السمن الذي مات فيه الفأر مائعاً. ذلك أن السمن لو كان جامداً لكان أمكن التخلص من القذارة التي أحدثها فيه الفأر لا بهرقه كله، بل فقط بهرق الطبقة الفوقية التي يكون قد وقع فيها الفأر. وأما أن الفأر وقع ومات في مائع السمن، لا في جامده، فقد تلوث السمن كله وبات واجباً هرقه كله.

وما قلناه عن السمن المائع يصدق على الماء الراكد. فههنا أيضاً لم يأتِ النهي عن التوضؤ أو الاغتسال بالماء الذي قد يبول فيه البائل إلا أن يكون راكداً، لا جارياً. وحكم الشريعة هذا يفسره ويعلله معاً واقع الطبيعة. فلو كان الماء جارياً لما تلوث لأن جريانه يتكفل بتطهيره. ومن هنا حصر النهي بالماء الراكد دون الجاري، وهو ما لم يفهمه ابن حزم وما كان يتعذر عليه فهمه من جراء غشاوة نفي التعليل التي طوّق بها ملَكة الفهم عنده مع أن هذه الملَكة هي عنده بفطرتها، لا بموقفه المسبق، في غاية من الذكاء.

وعلى أي حال، يغلو ابن حزم في نفي التعليل ويغالي إلى حد إنكاره حتى في نصوص الأحكام التي تنص على علة التحريم نصّاً وبموجب «مفهوم اللفظ» الذي يؤكد ابن حزم في أكثر من موضع بأنه لا يعتمد غيره دليلاً في فهم النصوص. من هذا القبيل تأويله اللاتعليلي لحديث: «كل خمر مسكر، الخمر مسكر، الخمر حرام»[٤٨].

(٤٨) إن صياغة هذا الحديث المشهور بصيغة القياس الجامع الأرسطي (مقدمتان كبرى وصغرى تلزم عنهما نتيجة) تنهض بحد ذاتها دليلاً على أنه من الصناعة الفقهية التي أصابت تطوراً مرموقاً مع ترجمة المنطق الأرسطي وتبيئته. وقد رُوي هذا الحديث أيضاً بصيغة القياس المضمر، أي المسكوت عن نتيجته لبداهتها: «كل مسكر حرام، والخمر مسكر»، أو كذلك=

فالحديث يدل بلفظه على أن العلة في تحريم الخمر كونه مسكراً. ومع ذلك يكتب ابن حزم صفحات طوالاً - لا تخلو من أصالة وطرافة معاً في التفكير [النقرَّ له بذلك] - في تفنيد علِّية تحريم المسكر بإسكاره. ففي نظره أن الخمر حرِّمت لأنها حرِّمت، لا لأنها مسكرة. والدليل أنها كانت على الدوام مسكرة، ولم تكن على الدوام محرَّمة. وقد كانت قبل التحريم حلالاً، إذ «قد شربها أفاضل الصحابة رضي الله عنهم، وأهديت إلى النبي (ص) وتنادم عليها الصالحون أزْيدَ من ستة عشر عاماً». فهل هم إلا **نوكى** أولئك الذين يقولون «عن الله تعالى حرَّمها لأجل الإثم الذي فيها أو لأجل الشدة والإسكار؟» (ج٧، ص٤٨٢). ولئن وجد بين «النوكى» من يقول إن الخمر حُرِّمت لأن شاربها قد يهذي ويفتري استدلالاً بقول منسوب إلى علي بن أبي طالب: و«إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة»، فإن ابن حزم يرد: ليس كل من يشرب الخمر يسكر... ولا كل من يسكر يهذي، ففي الناس كثير يغلب عليهم السكوت حينئذ، نعم، وذِكْرُ الله تعالى والآخرة، والبكاء والدعاء» (ج٤، ص٤٥٤). ولئن وُجد بين «النوكى» دوماً من يقول إن الخمر حرمت لغلبة إثمها على نفعها بالإحالة إلى نص الآية ٢١٩ من سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، فإن ابن حزم يرد: «هذا من الجرأة على القول على الله تعالى بغير علم، وهذا يوجب أن الله تعالى اعترضه في الخمر والميسر أصلان: أحدهما المنافع والثاني الإثم، فغلَّب الإثم. هذا هو نص كلامهم وظاهره ومقتضاه، وليت شعري: من رتَّب هذا الإثم في الخمر والميسر، وقد كانا برهة قبل التحريم حلالين لا إثم فيهما... فأين قول هؤلاء النوكى: إن الله تعالى حرَّمها لأجل الإثم الذي فيها؟» (ج٧، ص٤٨٢).

وهكذا لا يكتفي ابن حزم بردِّ التعليل حتى عندما يَرِد التعليل في النص - وهو في النص غلبة الإثم في الخمر على النفع - بل يبدو أن حاجته الوسواسية إلى نفي

=القياس المسكوت عن مقدمته الصغرى: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام».

التعليل قد أنسته أصول مذهبه بالذات، فخرج عليها من حيث لا يدري. فلفظُ التحريم لم يرد في نص الآية من قريب أو بعيد. وإذا كان ابن حزم لا مرجع له طبقاً لأصول مذهبه إلا إلى «مفهوم اللفظ»، فكيف أجاز لنفسه أن يفترض أن الآية قد حرَّمت الخمر؟ أفيكون هنا قد عمل بدليل الخطاب الذي ينكره كل النكر على خصومه القياسيين؟ ولكن حتى بالإحالة إلى دليل الخطاب، فإن نص الآية لا ينطق بالتحريم، وأقصى ما هنالك أنه إذ يوازن بين النفع والإثم في الخمر، يغلِّب الثاني على الأول، مما يعدل النصح - وليس أكثر من النصح - للسائلين بالامتناع عما إثمه أكبر من نفعه.

قد يقال هنا إن ابن حزم يحيل إلى منطوق آية أخرى - وهو بالفعل يحيل إليه - ألا وهي الآية التسعون من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. ولا شك أن الأمر بالاجتناب أعلى في الرتبة من النصح بالامتناع. ولكن الاجتناب يظل مع ذلك أدنى رتبة من التحريم. وإذا أخذت الأمور بألفاظها، كما يقضي بذلك مذهب ابن حزم نفسه، فليس ثمة مناص أمام المؤوِّل من القول بأن التحريم لا يكون إلا بلفظ التحريم كما في كبرى آيات التحريم التي هي الآية الثالثة من سورة المائدة المدنية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ﴾[49].

لقد أكد ابن حزم في مواضع شتى من كتاباته، وهو يصوغ مذهبه الإسمي، أن الله هو «من خلق الأسماء وهو من علَّمها آدم وبنيه، وهو من وضعها في مواضعها وجعل لها المعنى الذي تحيل إليه. ومن ثم فإن «الفائدة في كل لفظة هي الانقياد لمعناها والحكم بموجبها، والإقرار بأنها من عند الله» (ج٧، ص٣٣٢). وبما أن اللغة «توقيف من الله»، وبما أن «الألفاظ إنما وُضعت ليعبَّر بها عما تقتضيه اللغة، وليعبَّر بكل لفظة عن المعنى

(٤٩) لنلاحظ هنا أن آية التحريم الكبرى هذه لم تدرج في عداد المحرمات الخمر الذي أمرت الآية التسعون من سورة المائدة باجتنابه، وهذا بعكس واقع حال الاستقسام بالأزلام الوارد الأمر باجتنابه وبتحريمه في كلتا الآيتين.

الذي علقت به»، لذا فإن من أحالها [عن معناها] فقد قصد إبطال الحقائق جملة» (ج١، ص٣٢، ٥٧). وبما أنه لا يجوز لأحد أن يسقط على الألفاظ معاني من عنده ويسمِّي الأشياء بغير «الاسم الموضوع لها في اللغة التي خوطبنا بها»، وبما أن الخطاب الموجَّه إلينا في هذه اللغة هو خطاب الله على لسان نفسه في القرآن وعلى لسان رسوله في الحديث، لذا فإن المتحكِّم بمعاني اللغة يكون كالمتحكم بالدين الذي حكمُه في نظر ابن حزم حكمُ مرتكب «العظيمة»، بله حكم المرتد الذي يُقتل «بلا استتابة». هكذا يقول: «قد علمنا يقيناً وقوع كل اسم في اللغة على مسمَّاه فيها، وأن البرَّ لا يسمى «تيناً»، وأن الملح لا يسمى زبيباً، وأن التمر لا يسمى أرزّاً... فإذ قد أحكم اللسان كل اسم على مسمَّاه لا على غيره، فقد علمنا يقيناً أنه - إذا نصَّ... القرآن... على اسم ما بحكم ما، فواجب ألا يوقع ذلك الحكم إلا على ما اقتضاه ذلك الاسم فقط، ولا نتعدى به الموضع الذي وضع... فيه، وألا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم ويقع عليه، فالزيادة في ذلك زيادة في الدين... والنقص منه نقص من الدين» (ج٨، ص٥٠٢-٥٠٣).

والسؤال، كل السؤال في هذه الحال: كيف أباح ابن حزم لنفسه أن يخرِج اللفظ عن منطوقه في الآية ٩٠ من سورة المائدة ويحيل معناه من **الاجتناب** إلى **التحريم**، وهذا ليس في نص «متشابه»، بل في نص من نصوص الأحكام المبرَّأة في نظر جميع أهل التأويل والفقه من التشابه؟

هذا الخروج من صاحب المذهب الإسمي على مذهبه يطالعنا أيضاً في تأويل ابن حزم لحديث «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام». فابن حزم لا يساوره أولاً أدنى اشتباه في احتمال أن يكون الحديث موضوعاً ومن صناعة بعض الفقهاء الذين صاغوه بصيغة القياس الجامع، وبلغة الكليات لا الجزئيات على خلاف المعهود في سائر ما نسب إلى الرسول من الأحاديث، متوخين في ذلك في أرجح الظن سدَّ باب الذرائع الذي

قد تكون الآية ٩٠ من سورة المائدة قد تركته مفتوحاً[٥٠]. ثم إن ابن حزم لا يعنُّ له في بال ثانياً أن يتساءل لماذا جاء حديث «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» ناطقاً بالتحريم الذي لم تنطق به سائر الآيات التي مدارها على الخمر في القرآن[٥١]. وما لا يلحظه ابن حزم ثالثاً وأخيراً أن الحديث المشار إليه يقيم ترادفاً لا يقبله معجم العربية كما كان متداولاً في زمن الرسول بين المسكر والخمر، إذ يجعل من الصفة موصوفاً، ومن العرض أو الخاصية جوهراً بلغة المنطق الأرسطي. ذلك أنه إذا صح أن الخمر مسكر، فليس صحيحاً أن كل مسكر خمر. فكثيرة هي المسكرات غير الخمرية. والخمر لم تسمَّ خمراً إلا بالإحالة إلى عملية الاختمار. والحال أن مسكرات كثيرة أخرى تصنع لا بالتخمير بل بالتقطير، ولهذا لا تدرج جوهرياً في عداد الخمور، وإن شاركتها في خاصية الإسكار[٥٢].

في هذا السياق كان ابن حزم علَّل نفيه للتعليل في الأحكام - وهنا تحريم الخمر بعلة إسكارها - بكون كلمة «علة» غير معروفة ولا متداولة بمعناها الفقهي في عصر الرسول والصحابة قائلاً بالحرف الواحد: «وأما القول بالعلة التي يقول بها حذَّاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلا عليها، فباليقين ضرورةً نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتَّبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك، وهذا أمر متيقَّن عندهم وعندنا، وما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل ما ذكرنا أصلاً - لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة - أن أحداً من تلك الأعصار علَّل حكماً بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأتِ في حكمه نص» (ج٧، ص٤٢٢). ومع ذلك

---

(٥٠) من قبيل سد الذرائع أيضاً نفهم أن يكون حديث آخر في تحريم كل شراب مسكر قد صيغ بهذه الصيغة الجامعة المانعة: «ما أسكر كثيره فقليله حرام».

(٥١) وفي مقدمتها الآية ٦٧ من سورة النحل التي أدرجت استخراج الشراب المسكر من النخيل والعنب في عداد آيات الله الكونية: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

(٥٢) وأشهرها محلياً العرق، وعالمياً الوسكي والفودكا.

كله، لا يتردد ابن حزم في إشهار مصادقته من دون أي مُساءلة نقدية على حديث تدل صياغته بالذات على أنه من صناعة الفقهاء المتأخرين، وتحديداً منهم القائلين بالعلة والتعليل، قائلاً بالحرف الواحد في معرض النقاش معهم والرد عليهم في تحريمهم النبيذ قياساً على الخمر بعلة الإسكار - الجامعة بينهما: «أما قولهم: قياس العلة، وأن النبيذ مَقيس على الخمر، فكذب مجرد بارد سمج وجرأة على الله تعالى، وقد قال رسول الله (ص): «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، فساوى صلَّى الله عليه وسلَّم بين كل مسكر، ولم يخص من عنب ولا تمر ولا تين ولا عسل ولا غير ذلك، ثم أخبر أن كل مسكر حرام، فليست خمر العنب في ذلك بأولى من خمر التين، ولا خمر العنب أصلاً ولا غيرها فرعاً، بل كل ذلك سواء بالنص، فظهر برد قولهم وفساده» (ج٨، ص٤٨٠-٤٨١)[٥٣].

وفي الوقت الذي يتعامى فيه ابن حزم عن الصياغة العليّة للحديث - وهي صياغة متطرفة تجوهر الخاصية، وتجعل من الصفة أصلاً ومن الموصوف فرعاً، وتقلب العلاقة المنطقية بين المسند إليه والمسند، فتجعل الثاني [= المسكر] أولاً والأول [= الخمر] ثانياً، فإنه يخرق خرقاً فظاً مقتضيات مذهبه الإسمي، فيقيم ترادفاً لا يقبله معجم العربية بين «المسكر» و«الخمر»، متجاهلاً أن هناك مسكرات كثيرة لا تسري عليها صفة الخمرية، ثم يغلو في مفارقة مذهبه الإسمي فيطلق اسم الخمر على أشربة لم تكن تسمى بهذا الاسم، فضلاً عن أن بعضها لم يكن معروفاً ولا متداولاً شربه في عصر النبوة وبيئة النبوة، من قبيل «خمر» التين التي اشتهر بها أهل الأندلس[٥٤].

---

(٥٣) هذا النفي المتضافر لمبدأ القياس ولمبدأ التعليل، وكم بالأحرى لقياس العلة، هو ما يفسر أن ابن حزم لم يعتمد من سائر الأحاديث الموضوعة في تحريم الخمر - وهي تعدُّ بالعشرات - سوى حديث: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام». ففي نظره أن هذه محض جملة خبرية، ليس فيها إضمار، ولا يحتاج استخلاص حكم منطوقها إلى قياس لأنه منصوص عليه لفظاً من خلال علاقة الترادف بين «المسكر» و«الخمر»، ومن خلال وحدة الحكم: التحريم.

(٥٤) يذكر ابن حزم نفسه، كما يروي عنه الحميدي في **جذوة المقتبس**، أن الخليفة الأندلسي الحكم المستنصر «كان رام قطع الخمر من الأندلس وتشدد في ذلك وشاور في استئصال شجرة العنب من جميع أعماله، فقيل له إنهم يعملونها من التين وغيره، فتوقَّف عن ذلك».

والواقع أن ابن حزم، رغم إشهاره المدوِّي لمذهب الإسمية، واعتباره اللغة توقيفاً إلهياً، وغلوِّه في ذلك إلى حد تكفير من قد يسمي المسميات بغير أسمائها أو يحيل الألفاظ عن معانيها، يتعامل مع اللغة تعامل الفقيه لا تعامل اللغوي ويبيح لنفسه، تخريجاً منه لمذهبه الفقهي المتعبِّد للنص، الخروج على معجم العربية والمخالفة الصريحة والعنيفة لقواعد التسمية فيه.

ولنرجع هنا إلى أشهر معجمَين في اللغة العربية الموروثة[٥٥]: **الصحاح** للجوهري و**لسان العرب** لابن منظور.

فالمعجمان يحصران اسم الخمر بخمر العنب وحده، ويعرِّفان الخمر بأنها «ما أسكر من عصير العنب». وهو تعريف يأخذ به الفيروزآبادي الذي قال: «حقيقة الخمر إنما هي ما كان من العنب دون ما كان من سائر الأشياء». والمعجمان كلاهما يشرطان التسمية بعملية الاختمار من خلال الاستشهاد بقول ابن الإعرابي: «سُمِّيت الخمر خمراً لأنها تُركت فاختمرت، واختمارها تغيُّر رائحتها».

وحتى عندما يشير المعجمان إلى مرادفات الخمر في لغة العرب نراهما يرهنان هذا الترادف بخواص تعود إلى خمر العنب حصراً. من هذا القبيل: «السلاف ما سال من عصير العنب قبل أن يُعصر، وتسمى الخمر سلافاً... والصهباء هي الخمر سمِّيت بذلك للونها... والكميت من أسماء الخمر لما فيها من سواد وحمرة... والطلاء ما طُبخ من عصير العنب، وبعض العرب تسمي الخمر الطلاء... والمعتَّقة: الخمر التي عُتِّقت زماناً، وقد تُسمَّى الخمر عجوزاً لعُتقها».

(٥٥) نعني باللغة العربية الموروثة تلك التي وصلتنا قبل الانفتاح على الحداثة الغربية واستدخال مفرداتها ابتداء من عصر النهضة فصاعداً.

ولئن يكن فقيهاً آخر سبق ابن حزم إلى التخليط في اسم الخمر، وهو أبو حنيفة الذي قال إن «الخمر قد تكون من الحبوب»[٥٦]، فإن معجمياً آخر بالمقابل وهو ابن سيده يتصدى للرد عليه قائلاً: «وأظنه تسمُّحاً منه لأن حقيقة الخمر إنما هي العنب دون سائر الأشياء... والعرب تسمي العنب خمراً، وأظن ذلك لكونها منه... قال الراعي:

ينازعنّي بها ندمانُ صدقٍ شواءَ الطير، والعنبَ الحقينا

يريد الخمر».

أما ما يُسكر من أشربة أخرى غير خمر العنب فليس يُسمَّى خمراً، بل ينفرد كل منها بأسماء جنس خاصة بها، ومنها السَكَر وهو نبيذ التمر، وقد كان معروفاً عند العرب، ومنها السقرقع وهو «شراب تتخذه الحبش من الذرة»، وقد عُرف عند العرب باسم الغبيراء[٥٧].

أما الدليل المباشر على أن العرب في زمن الرسول والصحابة كانوا يتقنون فعل التسمية ويخصصون كل شراب مسكر باسمه ولا يعمِّمون اسم الخمر على كل ما أسكر، فيقدمه لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي هناك شبه إجماع على أنه كان من أفقه الصحابة ومن أول من مارس منهم الفتيا. فقد نقل الجوهري في **صحاحه** عن أبي عبيد [= القاسم بن سلام] أن «ابن عمر قد فسر الأنبذة فقال: البتع: نبيذ العسل، والجعة نبيذ الشعير، والميزر من الذرة، والسكر من التمر، والخمر من العنب»[٥٨].

ويبدو أن المتشددين من أهل الفقه والمتقدمين زمناً على ابن حزم تنبَّهوا إلى الخطورة الدلالية لهذا القول المأثور عن ابن عمر، فسارعوا يصحِّحونه بقولٍ موضوع على لسانه أيضاً ومفاده أن تلك الأشربة الخمسة جميعها التي سمَّاها بأسماء مختلفة

(٥٦) لا ننسَ هنا أن أبا حنيفة كان من أصل نبطي، مثله في ذلك أصلاً مثل ابن حزم الذي كان فيما يبدو من أصل فارسي.

(٥٧) ولذا لم يتوانَ الفقهاء عن أن يضعوا على لسان الرسول قوله: «إياكم والغبيراء فإنها خمر العالم».

(٥٨) وفي الحديث أن الرسول نفسه قال مميزاً الخمر التي من العنب عن غيرها من الأشربة: «الخمر من العنب، والسكر من التمر، والمزر من الحنطة، والبتع من العسل، وكل مسكر حرام». وقد رفض ابن حزم الأخذ بهذا الحديث بحجة أنه مرسل.

إنما هي ضروب من الخمر ويسري عليها بالتالي حكم التحريم الذي يسري على الخمر بعينها. هكذا نقل ابن حزم عن ابن عمر من طريق ابن أبي شيبة قوله: «نزل تحريم الخمر وإنَّ بالمدينة خمسة أشربة كلها يدعونها الخمر بما فيها خمر العنب»[٥٩].

والواقع أن حرباً جدالية حقيقية دارت رحاها بين المتشددين من أهل الفقه في التحريم والمتراخين فيه، وعلى الأخص منهم أصحاب أبي حنيفة.

فقد كان مؤسس المذهب قد ذهب إلى أن «**الأنبذة كلها حلال** إلا أربعة أشياء: الخمر، والمطبوخ إذا لم يذهب ثلثاه وبقي ثلثه[٦٠]، ونقيع التمر فإنه السَكَر، والزبيب» [التسويد منا]. وبدوره أبى أبو يوسف، كبير تلامذة أبي حنيفة، تحريم الأنبذة إلا إذا اختمرت أكثر من عشرة أيام. وحتى في حال اختمارها عشرة أيام فأكثر، أبى أن يدينها بأكثر من أنها **مكروهة** ولم يفتِ بأنها محرَّمة، قائلاً بالحرف الواحد: «كل شراب من الأنبذة يزداد جودة على الترك [= الاختمار] فهو مكروه، ولا أجيز بيعه، ووقته عشرة أيام، فإذا بقي أكثر من عشرة أيام فهو مكروه، فإن كان في عشرة أيام فأقلَّ فلا بأس به». وذهب تلميذ أبي حنيفة الثاني، محمد بن الحسن الشيباني، المذهب نفسه، فقال بالكراهية لا بالتحريم، متجرئاً على أن يشمل بهذا الحكم لا الأنبذة غير المعتَّقة فحسب، بل حتى الأنبذة المسكر كثيرها، قائلاً بالحرف الواحد أيضاً: «ما أسكر كثيره مما عدا الخمر أكرهه، ولا أحرِّمه».

وحتى قبل أن يتبلور المذهب الحنفي، كان فقيه الكوفة إبراهيم النخعي قد حصر حكم التحريم بسكر التمر وعصير العنب «إذا أسكر» وأباح كل ما عداهما من الأنبذة حتى ولو كانت مُسكرة.

(٥٩) المحلى، ج٣، المسألة ١٠٩٩.

(٦٠) الطبخ هو وسيلة لتسريع الاختمار، وبالاختمار يتحول سكَّر الفواكه المطبوخة إلى كحول.

وقد تنوقلت عن صحابة كبار وتابعين أخبار عن معاقرتهم ما يُسكر من الأنبذة، ومنهم عبد الله بن مسعود الذي كان «يُنبذ له في جرٍّ ويُجعل له فيه عكر [= ثفل النبيذ]». ومنهم أيضاً عبد الرحمن بن أبي ليلى الذي كان يشرب «الطلاء الشديد»، وفي رواية أخرى «نبيذ الجرِّ بعد أن يسكن غليانه». بل إن الابن الثاني لعمر بن الخطاب، وهو عبد الرحمن، كان يدمن على شرب المسكر من غير الخمر، وقد أكثر مرة من الشرب حتى سكر، فانطلق إلى عمرو بن العاص، والي مصر في حينه، سائلاً إياه أن يقيم عليه الحد فأقامه، وما ذلك لأنه شرب بل لأنه سكر، مما يعني أن الحد [= الجلد] في غير الخمر من الأشربة لم يكن على الشرب، بل على السكر. ومن هذا الباب ما رواه الشعبي من أن «رجلاً سكر من طلاء فضربه علي [= بن أبي طالب] الحد، فقال له الرجل: إنما شربت ما أحللتم، فقال له علي: إنما ضربتك لأنك سكرت». وقد رُوي نظير هذا الخبر عن رجل شرب من سطيحة [= مزادة] لعمر بن الخطاب فسكر، فأُتي به عمر، فقال: إنما شربت من سطيحتك، فقال له عمر: إنما أضربك على السكر». وهذا خبرٌ أبلغُ دلالة من سابقه لأنه مزدوجها: فليس فقط أن ضرب الرجل كان على سكره لا على شربه، بل كذلك أن عمر نفسه - صاحب السطيحة - كان يشرب. والواقع أنه رُويت أو وُضعت على لسان الرسول بالذات أحاديث رُهنت فيها إباحة الشرب بعدم السكر. ومنها حديث من طريق سعد بن منصور أن الرسول قال: «اشربوا ما لا يسفِّه أحلامكم ولا يُذْهِب أموالكم». ومنها من طريق ابن عباس أن الرسول قال: «انتبذوا... ولا تسكروا». ومن طريقه أيضاً أن عمر بن الخطاب سأل الرسول: «ما قولك: كل مسكر حرام؟»، قال: «اشرب، فإذا خفتَ فدعْ». ومنها أخيراً من طريق أبي موسى الأشعري أن الرسول قال: «اشربا ولا تسكرا». وهذه الصيغة بعينها هي التي وضعت على لسان عائشة: «اشربوا ولا تسكروا». ومن بعدها على لسان الحسن بن علي بن أبي طالب أن رجلاً سأله عن النبيذ فقال: «اشرب، فإذا رهبت أن تسكر فدعه».

وهذه الأحاديث والآثار جميعها ساقها ابن حزم بنفسه في كتابه **المحلى بالآثار**. وما ساقها بطبيعة الحال إلا ليطعن فيها وليردَّ على من اعتبرهم خصوماً لمذهبه الإسمي الظاهري. ولكن أكثر ردوده انحصرت بإعادة التأويل أو على الأخص بالطعن في الأسانيد وعدالة الرواة. وهكذا قال في رواية خبر معاقرة ابن مسعود لنبيذ الجر، النضر ابن مطرِّف، إنه «مجهول». وفي رواية خبر ضرب عليٍّ على السكر لا على الشرب، وهو مجالد بن سعيد، إنه «ضعيف». وفي راويَي خبر سطيحة عمر بن الخطاب، وهما ابن ذي حدَّان وابن ذي لعوة، إنهما «مجهولان». وفي راويَي حديث الرسول: «استنبذوا ولا تسكروا»، وهما المشمعل بن ملحان والنضر بن عبد الرحمن، إن أولهما «مجهول» وثانيهما «منكَر الحديث ضعَّفه البخاري وغيره». وفي راوي الحديث المنقول من طريق أبي موسى الأشعري، وهو شريك بن عبد الله، إنه «مدلِّس وضعيف». وفي راوي حديث عائشة: «اشربوا ولا تسكروا»، وهو سماك بن حرب، إنه «ضعيف»[٦١].

وغنيٌّ عن البيان أن هذا التركيز من جانب ابن حزم لنقده على الأسانيد واعتماده أسلوب الجرح بدل التعديل، والعكس بالعكس حيثما دعت الحاجة، لا يقوم ولا يؤخر، لأن آلية الإسناد لا تقدِّم بذاتها أي ضمانة للصحة أصلاً إذ، كما تقدم البيان، هي آلية بَعدية لا قَبْلية، نازلة لا صاعدة، مرتدة إلى الوراء لا متقدمة إلى الأمام، تعيد فيها القرون المتأخرة تصنيع القرون المتقدمة، وكما في كل عملية تصنيعية، فإنه كلما تأخر الزمن تحسنت تقنية الإسناد، ورجحت بالتالي كفة الرواة «المعدّلين» على كفة الرواة «المجروحين»، وسُدَّت ثغرات «الانقطاع» و«الإرسال» و«الضعف» و«الجهالة» و«التدليس»، وأُفرزت «الموضوعات» في غيتوات محكمة الإقفال لتشهد بكذبها على صحة «الصحاح» وعلى حُسْن «الحسان»[٦٢].

(٦١) الواقع أن نعوت «ضعيف»، «مدلِّس»، «مجهول»، «كذاب»، «هالك»، «ساقط» تتكرر مئات المرات بقلم ابن حزم طعناً في رواة الأحاديث والأخبار كلما تعارضت رواياتهم مع مقتضيات مذهبه الظاهري ومستتبعاته.

(٦٢) لن ندخل هنا في لعبة التعديل والجرح التي أسرف ابن حزم إسرافاً مفرطاً في توظيفها والتي هي أصلاً متاهة لا مخرج لها. ولكن لنضرب مثالاً واحداً على تعسف ابن حزم في تشغيل الشق السالب من الآلية - أي الجرح - كلما دعته حاجة=

وأياً ما يكن من أمر، فإن خصوم ابن حزم من التعليليين قد دللوا على أنهم أكثر التزاماً منه بالمذهب الإسمي. فهم قد أبَوا أن يحيلوا اسم الخمر إلى غيرها، وعلى حد تعبير ابن حزم نفسه: «فرّقوا بين الخمر وبين سائر الأشربة المسكرة، فلم يَرَوْها خمراً، وراموا بهذا أن يثبتوا أن الخمر ليست إلا من العنب فقط». والحال أن ابن حزم، لمقتضيات فقهية لا لغوية، أثبت اسم الخمر لكل مسكر، وأدرج في عدادها «شراب العسل وشراب الشعير وشراب القمح وشراب الذرة»[٦٣]. وهذا مع العلم بأن ابن حزم هو القائل: «إنما الأحكام على الأسماء، فإذا بطلت تلك الأسماء بطلت تلك الأحكام المنصوصة عليها» (**المحلى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩).

علاوة على ذلك، دلل التعليليون من خصوم ابن حزم على أنهم أشد تمسكاً منه - وهو الداعية الكبير إلى سلطة اللفظ - بمطابقة مدلول اللفظ لمنطوقه؛ فهم، إذ سلّموا مثله بأن كل مسكر حرام، اعتبروا **عتبة الإسكار** شرطاً لسريان حكم التحريم، على حين ذهب هو عكس هذا المذهب، فاعتبر المسكر ما هو معدود مسكراً باللفظ بصرف النظر عن مدى فاعليته الإسكارية. وفي معرض توكيده أن «العلل كلها منفية عن أفعال الله»، لا يتردد في أن ينفي أن يكون الإسكار، وبالتالي شدة المسكر، «علة التحريم» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٨). فالمسكر في نظره لم يُحرَّم لأنه مسكر، بل ما صار حراماً إلا لأنه حرِّم من دون أي تعليل. وعلى معهود عادته، فإنه عندما يجد نفسه أمام

=الدفاع عن أطروحاته إلى الطعن في هذا أو ذاك من الرواة الذين قد يحتج خصومه برواية من رواياته، وهو مثال شريك بن عبد الله بن أبي نمر المدني الذي وجدنا ابن حزم يرميه بأنه «مدلّس وضعيف» (ويرميه في موضع آخر من **المحلى** بأنه «مدلّس يدلّس المنكرات عن الضعفاء إلى الثقات). فهذا المحدِّث، الذي روى عنه بعض الكبار من أهل الحديث من أمثال سعيد المقبري وسليمان بن بلال، قد اعتمده مالك في **الموطأ** ووثّقه أبو داود في **السنن**. وهو يحتل مكانة مرموقة في **الصحيحين** إذ روى عنه البخاري ما لا يقل عن عشرة أحاديث، ومسلم نحواً من خمسة عشر حديثاً. وصحيح أن يحيى بن معين، الذي يستشهد ابن حزم برأيه، قال عنه مرة: ليس بالقوي، ولكنه هو نفسه من قال عنه مراراً: ليس به بأس. ثم إن منزلة ابن معين ليست عند أهل الحديث بمثل منزلة البخاري ومسلم. وابن حزم، بطعنه في صدق شريك، يكون قد طعن، ربما من حيث لا يدري، في صحة خمسة وعشرين حديثاً على الأقل من أحاديث **الصحيحين**.

(٦٣) لنلاحظ أن ابن حزم اضطر هو نفسه إلى أن يستخدم هنا تعبير «الشراب» بدل «الخمر»، إذ لو قال «خمر العسل وخمر الشعير وخمر القمح وخمر الذرة» لبدت قولته ناشزة من منظور اللغة.

نصوص حديثية أو خبرية يحتجُّ بها خصومه من أهل التعليل لدلالتها الصريحة على أن درجة الإسكار أو الشدة هي الفيصل بين إجراء حكم التحريم أو إبطاله، لا يتردد في أن يحيلها إلى سلة مهملات الموضوعات أو المدلَّسات أو المستضعفات. ومثال ذلك يطالعنا به النص التالي: «رُوِّينا من طريق ابن عمر أنه رأى النبي (ص) أُتي بنبيذ فوجده شديداً فردَّه، فقيل: أحرام هو؟ قال: فاستردَّه، ثم دعا بماء فصبَّه فيه مرتين، ثم قال: إذا اغتلمت عليكم هذه الأوعية فاكسروا متونها بالماء. ومن طريق ابن عباس عن النبي (ص) مثله، وفيه أنه عليه السلام قال: إذا اشتد عليكم فاكسروه بالماء. ومثله من طريق ابن سعود. وكل هذا لا حجة لهم فيه، لأن خبر ابن عمر هو من طريق عبد الملك بن نافع وعبد الله ابن أخي القعقاع، كلاهما عن ابن عمر مسنداً، وكلاهما **مجهول وضعيف** سواء كانا اثنين أو كانا إنساناً واحداً، ثم هو عنهما عن طريق أسباط بن محمد القرشي وليث بن أبي سُليم وقرة العجلي والعوَّام، **وكلهم ضعيف**» (**المحلى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩).

ومثاله أيضاً ردُّ ابن حزم للحديث المروي على لسان أبي القموص زيد بن علي من أن «النبي (ص) قال: اشربوا في الجلد الموكى عليه [= المربوط فوه بالوكي أي الخيط]، فإن اشتد فاكسروه بالماء، فإن أعياكم فأهرقوه». فهو لم يخضِع كسر النبيذ بالماء بهدف تخفيف شدته لأي محاكمة قد تشتم منها رائحة التعليل، وإنما اكتفى بالطعن في إسناد الحديث بقوله: «أبو القموص **مجهول**»[٦٤].

وهذا الموقف نفسه يطالعنا في ردِّ ابن حزم للآثار المروية عن بعض كبار الصحابة من أمثال عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر وعبد الله بن سعود، ومثاله النص التالي:

(٦٤) هنا أيضاً يدلل ابن حزم على أن مداورته لآلية التعديل والجرح أشبه ما تكون «باللعب بالمخراق» - وهذا تشبيه نستعيره منه. فأبو القموص زيد بن علي ليس بذلك «المجهول» كما يرميه بلا أي دليل. فقد حدَّث عنه ابن حنبل وروى له أبو داود وأخرج له الطبري في تفسيره **جامع البيان** وابن الأثير في **أسد الغابة** ووثَّقه المزِّي في **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** وابن حجر العسقلاني في **تهذيب التهذيب**، علماً بأن هذين **التهذيبين هما** في الرجال كما قال القائل «بمنزلة **الصحيحين** في الحديث».

«من طريق سفيان الثوري عن يحيى بن سعيد الأنصاري أنه سمع سعيد بن المسيَّب يقول: إن ثقيفاً تلقت عمر بشراب، فلما قرَّبه إلى فيه كرهه، ثم كسره بالماء وقال: هكذا فافعلوا، وهذا **مرسل**[٦٥]. وخبر من طريق ابن جريج عن إسماعيل أن رجلاً عبَّ في نبيذ لعمر فسكر، فلما أفاق حدَّه، ثم أوجع النبيذ بالماء فشرب منه، وهذا **مرسل**. وخبر من طريق ابن أبي مليكة: حدثني وهب بن الأسود قال: أخذنا زبيباً فأكثرنا منه في أداوانا وأقللنا الماء، فلم نلق عمر حتى عدا طوره، فأخبرناه أنه قد عدا طوره وأريناه إياه، فذاقه فوجده شديداً، فكسره بالماء، ثم شرب. وهب بن الأسود **لا يُدرى من هو**[٦٦]. وخبر من طريق معمر عن الزهري أن عمر أُتي بسطيحة فيها نبيذ قد اشتد بعض الشدة فذاقه، ثم قال بخٍ بخٍ اكسره بالماء، وهذا **مرسل**» (**المحلَّى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩)[٦٧].

وبديهي أن هذه الأمثلة التي نسوقها على إفراط ابن حزم في استخدام آلية التعديل والجرح وتعسفه في مداورتها، بتضعيفه من هو «قوي» وتجهيله من هو «مشهور»، لا تعني أننا نمنح هذه الآلية مصداقية قائمة بذاتها. فجميع المرويات التي يسوقها ابن حزم من أحاديث وآثار في تحريم المسكر بإطلاق أو إباحته النسبية في حال كسره بالماء وتخفيف شدته لا تطابق في نظرنا أي واقع قولي صدر بالفعل، وفي حينه، عن الرسول أو عن الصحابة، بل هي، في أرجح الظن على الأقل، من نتاج الصناعة الفقهية المتأخرة لمدرستين متعارضتين كُتب الاندحار لواحدتهما، وهي المتساهلة، والانتصار لثانيتهما، وهي المتزمتة، مما أسهم، كما تقدم القول في **خلق وضعية فصامية**

(٦٥) رُوي خبر عمر هذا مع بني ثقيف - المشهورة بنبيذها لسكناها الطائف الغنية بكروم العنب - بصيغ شتى كما في رواية ابن أبي شيبة عن هذيل بن شرحبيل من أن «عمر استسقى أهل الطائف من نبيذهم فسقوه، فقال لهم: يا معشر ثقيف، إنكم تشربون من هذا الشراب الشديد، فأيُّكم رابه من شرابه شيء فليكسره بالماء».

(٦٦) بل يُدرى من هو: فهو وهب بن عبد يغوث القرشي الزهري ابن خال الرسول يجتمع هو وآمنة، أم الرسول، في وهب بن عبد مناف. ترجم له ابن حجر العسقلاني في **الإصابة في تمييز الصحابة**.

(٦٧) نظير هذا الرأي أُسند إلى عائشة إذ قالت: «إن خشيتَ من نبيذك فاكسره بالماء». ولكن ابن حزم يمتنع، لمرة واحدة يتيمة، عن الطعن في سند هذا الأثر.

في الحضارة العربية الإسلامية التي ليس كمثلها بين الحضارات السالفة مَن تغنّى شعراؤها بالخمر وأفتى فقهاؤها بتحريمها[٦٨].

وأياً ما يكن من أمر، فليس عجباً أن يكون ابن حزم أبدى ما أبداه من شراسة في الطعن في رواة الأحاديث والآثار التي يستشهد بها خصومه لإباحة الشراب في حال كسره بالماء: فهم بذلك إنما يحامون عن مبدأ التعليل في الأحكام الذي يمقته ابن حزم أشد المقت. فتحريم المسكر ليس له من معقولية أخرى في نظره سوى كونه بالاسم محرَّماً، لا كونه بالفاعلية مسكراً. وتخفيف المسكر بالماء لا يحيله عن اسمه ولا عن كونه محرَّماً، حتى وإن تكن فاعليته الإسكارية قد تضاءلت إلى حد كبير. ولقد رأينا على كل حال أن ابن حزم يحتجُّ بأن ليس كل من يشرب يسكر، ولا كل من يسكر يهذي، هذا إن لم تأخذه حالة من الوجد الديني. وشرطه الوحيد - وهنا يعاود وفاءه لمذهبه الإسمي - للإباحة هو أن يتحول المسكر لا عن شدَّته، كما يفترض خصومه التعليليون، بل عن اسمه، وذلك هو حال الخمر إذا تخللت: ففي هذه الحال تكون قد سقطت عنها «صفات الخمر المحرَّمة وحلَّت فيها صفات الخلِّ الحلال». وهذا ليس من باب كون شدَّتها الإسكارية قد خفَّت، بل من كون اسمها قد تغيَّر إلى الخلِّ. والخلُّ مباحة بعينها وباسمها لأن الرسول قال - أو قيل إنه قال - «نِعْم الإدام الخلُّ»[٦٩].

رفض التعليل هو إذاً المبدأ الذي ينطلق منه ابن حزم وينتهي إليه دونما أي اعتبار لمبدأ المعقولية، حتى ولو حُدَّت هذه المعقولية بأدنى مستوياتها، أي محض الغوص - كما تقتضي حضارة النص المقدس التي هي الحضارة العربية الإسلامية

(٦٨) انعكست هذه الوضعية الفصامية حتى في الأدبيات الصوفية التي تغنَّت بالخمرة كسبيل إلى الوصال الإلهي.

(٦٩) لنلاحظ هنا أن مثال الخل مربك لفقهاء المدرسة المتزمتة الذين يُجمعون، من خلال حديث موضوع على لسان الرسول حيناً أو عمر بن الخطاب حيناً آخر، على أن ما أسكر كثيره فقليله حرام. والحال أن الخل مسكرة لأن درجتها الكحولية تعادل نصف درجة الخمر (ما بين ٥ و٦ بالمئة). ولكن حتى لا نسقِط مرجعيات عصرنا على عصر سالف، فلنذكر أن مفهوم «الدرجة الكحولية» لم يكن معروفاً يومئذ.

بامتياز - من ظاهر اللفظ إلى باطنه، ومن منطوقه إلى مفهومه، التزاماً بأدنى مستويات السببية التي هي في هذه الحال، السببية الدلالية.

إنكار السببية

لئن يكن ابن حزم، من خلال تأويله لحديث تحريم المسكر، قد رفض مبدأ السببية الدلالية منكِراً أن يكون المسكر قد حُرِّم لأنه مسكر، فلن نفاجأ إذا وجدناه ينكر كل أشكال السببية الأخرى في تعليل الأحكام، بما فيها السببية التي قدمت النواة الأولى لما يمكن أن نسميه بعلم الاجتماع الفقهي في الإسلام، أي مقاصد الشريعة وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد.

فكما وجدنا ابن حزم يجزم بأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله»، كذلك نراه يقطع بأن «الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وأحكامه» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٦).

وكما أن الله لا يفعل عنده لعلة، كذلك فإنه لا يفعل لسبب. وبما أن «أفعال الله لا يجري فيها لمَ»، وبما أنه «لم يحلَّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه وأفعاله: «لمَ كان هذا؟»، فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة» (ج٨، ص٥٦٥).

بل إن ابن حزم يمضي إلى أبعد من نفي مبدأ السببية، فينفي **مفهوم السبب** بالذات. وصحيح أن الله - أو رسوله - قد ينصُّ في بعض أحكامه على السبب الذي أوجبها، ولكن هذا السبب يظل محصوراً بها ولا يتعداها إلى غيرها مهما شابهها أو بدا وكأنه يشاركها في العلة. ذلك أن «الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره» (ج٨، ص٥٦٦). وإذا نص الله تعالى أو رسوله (ص) على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، ولأنه كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا

توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: «وهذا هو ديننا الذي تدين به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى» (ج٨، ص٥٤٦).

ومن دون أن ينكر ابن حزم - وهذه نقطة تسجل له في خصومته مع الأشاعرة الذين كانوا سبّاقين إلى إنكار مبدأ العلِّية - وجود العلة في الأشياء الطبيعية وكونها لا تفارق المعلول البتة لكون «النار علة الإحراق والثلج علة التبريد»، فإنه لا يُجري حكم العلة هذا على السبب، وينكر أن يكون «السبب موجباً للشيء المسبَّب منه ضرورة»، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن من يسأل عن السبب في أحكام الدين ويتساءل «لمَ جعل الله هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً» يكون «قد عصى الله عز وجل وأَلحدَ في الدين وخالف قوله تعالى: «لا يُسأل عما يفعل» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٥-٥٦٦).

إذاً، حتى عندما ينصُّ النص على السبب، **فإن ذلك لا يبيح تأسيس السببية في قانون**، إذ إن السبب نفسه مخلوق لله. ولو شاء الله لما نصَّ عليه: ذلك أنه «تعالى يفعل ما يشاء لا معقِّب لحكمه، لا لسبب ولا لغرض» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٧).

من هذا المنطلق الرافض لقوننة السببية في أفعال الله وأحكامه ينتهي ابن حزم - وبذلك يُنهي كتاب **الإحكام** - إلى تكذيب كل من يقول «إن الله تعالى إنما يفعل الشرائع لمصالح عباده». وبعد أن يورد عدة أمثلة على أن الله «يفعل ما هو سفه بيننا لو فعلناه نحن» يضيف قائلاً بالحرف الواحد: «قد بطل قولهم: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده، وصحَّ بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضرٍّ من شاء. ليس ههنا شيء يوجب إصلاح من أصلح، ولا إفساد من أفسد، ولا هدى من هدى، ولا إضلال من أضلَّ، ولا إحسان من أحسن إليه، ولا الإساءة إلى من أساء، لكنه فعل ما شاء: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. وهم دائماً

يسألون ربهم: «لمَ فعلت كذا، كأنهم لم يقرؤوا هذه الآية! نعوذ بالله من الخذلان!» (ج٨، ص٥٨٤).

ترى أليس يحق لنا في النهاية بدورنا أن نختتم بالقول إنه ما كُذب قط على ابن حزم كما كُذب عليه حين قيل - بلسان الجابري في مسعاه إلى تعميده رائداً للعقلانية البرهانية «المغربية» ضداً على اللاعقلانية العرفانية «المشرقية» - إنه ارتفع «بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمانية البرهانية... فبدلاً من طلب المعاني من الألفاظ... وبدلاً من القول بالجواز وإنكار السببية وإهمال المقاصد» دعا إلى «توظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده»، «مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل»، وفي مقدمتها مفهوم المقاصد الذي ينص على أن «الشريعة إنما وُضعت لحفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة»، ومفهوم السببية، أي القول بـ «الاقتران الضروري بين السبب والمسبّب» بوصفه مبدأ المبادئ المؤسس «للتفكير العلمي اليوم»[70].

فليس من أحد في تاريخ الفكر في الحضارة العربية الإسلامية ثبّت سلطة اللفظ كما ثبّتها ابن حزم. وليس من أحد أخضع العقل لسلطة الأصل المتمثل بالنص، أَقُرآناً كان أم سنَّة، كما أخضعه ابن حزم، وليس من أحد أنكر السببية في أحكام الدين وفكَّ الارتباط بين السبب والمسبّب كما أنكرها ابن حزم وكما فكّه ابن حزم.

وأخيراً، ليس من أحد تجرأ على نقض قاعدة القواعد في المدوَّنة الفقهية الإسلامية، قاعدة مقاصد الشريعة المتمثلة بجلب المصالح ودرء المفاسد، كما تجرأ على نقضها ابن حزم.

(٧٠) الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٥٢-٥٦٤.

ومع ذلك كله، إن كنا نقرُّ لابن حزم بأصالة في التفكير - ونحن نقرُّ له بها - فإنما لأنه غالى في كل ذلك غلوّاً تأدّى به إلى تأليب الفقهاء عليه وإحراق كتبه.

تصنيم النص

لنبقَ مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي» هنيهة أخرى.

ففي السياق نفسه دوماً، أي سياق النزعة المركزية «المغربية» المتماهية مع ذاتها تحت راية العقلانية، والقائلة على سبيل التضاد بـ «مشرقية» العقل المستقيل في الإسلام قبلاً وبعداً، يؤكد مؤلف **تكوين العقل العربي** أن كل المشروع الظاهري لابن حزم إنما يحكمه، «من الزاوية الإبستمولوجية المحض»، «إيمانه بكونية العقل وطموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة» (ص٣١٠).

والحال أننا إذا شئنا أن نتبنى بدورنا هذه الصيغة، فسنلاحظ أنها تحتاج، كيما تكون مطابقة «إبستمولوجياً» لمضمون الظاهرية الحزمية، إلى تعديل واحد: ألا هو إجراء مقايضة بين المفردات وإحلال «النص» محل «العقل». فكما سنرى حالاً، إن كل مشروع ابن حزم الظاهري المنزع إنما يقوم على حصر السلطة المرجعية بالنص، وهذا إلى حد المصادرة على أنه في حال غياب النص، فإن مفهوم **السلطة المرجعية** نفسه ينعدم أو يدخل على الأقل في حالة من وقف التنفيذ. أضف إلى ذلك أنه لولا هذه المرجعية الحصرية إلى النص لانعدم أصلاً معنى الاسم الذي اختاره ابن حزم لمذهبه: فلا ظاهرية إلا بالإحالة إلى النص. أما العقل، فلو اكتفى بالاشتغال على مستوى ظاهر الأشياء من دون باطنها، أو **بنيتها التحتية** كما نؤثر أن نقول بلغة أكثر اتصالاً بمنجزات العقل العلمي الحديث، لكفَّ عن أن يكون عقلاً.

لقد سبق لنا أن استشهدنا بقول ابن حزم: «لولا النص لم يصحَّ ما يُدرَك بالعقل والحواس» (**الإحكام**، ج٥، ص٩٩). كما سبق لنا الاستشهاد بقوله إنه قد بَطُل «أن

يكون للعقل مجال في حظر أو إباحة، أو تحسين أو تقبيح» (**الإحكام**، ج١، ص٥٦). كذلك سبق لنا الاستشهاد بقوله إن «الأشياء كلها ليس لها [قبل ورود الشرع] حكم في العقل أصلاً»، ومتى ما وردت الشريعة «فواجب العقول الانقياد... لما وردت به» (ج١، ص٥٢-٥٦).

وما ينبغي أن نضيفه هنا هو أن العقل ذاته ليس في نظر ابن حزم مقولة ذات سؤدد ذاتي. فعلاوة على أنه مأمور بالنص لا آمر له، فليست مرجعيته إلى ذاته بل إلى خالقه: فهو من خلقه على ما هو عليه ورتَّب له إحداثياته وحدَّد له نصاب المعقولية الذي عليه يقوم مبدأ اشتغاله. ولو شاء خالق العقل أن يخلقه على عكس ما هو عليه لفعلَ، ولكان اللامعقول في هذه الحال هو المعقول، وبمفردات ابن حزم، لكان «السفه» هو «الحكمة». هكذا يقول في نص طويل يردُّ فيه على من «زعم» أن رتبة العقل قائمة في العقل ذاته: «إن العقل يشهد أن الله تعالى خالقه، وأنه تعالى كان واحداً أولاً، إذ لا نفس حيوانية ولا عقل مركَّب فيها ولا في غيرها، ولا جوهر ولا عرض، ولا عدد ولا معدود ولا رتبة من الرتب، وأنه تعالى خلق النفوس بعد أن لم تكن، وخلق العقول على ما هي عليه بعد أن لم تكن، ورتَّب فيها الرتب على ما هي عليه بعد أن لم يكن شيء منها[71]، وأنه لو شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتِّب الأمور على خلاف ما رتَّبها لفعله، ولما تعذَّر عليه ذلك، ولكان حينئذ هو الحق والحكمة، وما عداه... العبث» (**الإحكام**، ج٤، ص٤٧٦).

ونحن لا ننكر أن ابن حزم ترك للعقل بعض الدور يلعبه في المعرفة، ولكنه حصره بمعرفة **الطبائع** دون **الشرائع** قائلاً بالحرف الواحد: «إن من شبَّه الطبائع التي تُعلم بالحسِّ بالشرائع التي لا تُعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل ولا للحسِّ في تحريم

(٧١) الرتب: ينبغي هنا أن تُفهم على أنها المقولات في المنطق الأرسطي. وبنفيه سؤدد الرتب (= المقولات)، وفي مقدمتها الجوهر والعرض، يكون ابن حزم قد شهر **قطيعته** - وليس انتماءه كما يتقوَّل ناقد العقل العربي عليه - مع «العقل الكوني».

شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك، فهو غافل جاهل» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٠).

وعلاوة على هذا الإطلاق ليد النص والكفّ ليد العقل في معرفة الشرائع، إن ابن حزم لا يكون قد أعلى كثيراً من مكانة العقل، إذ حصر دوره بمعرفة الطبائع. فهو يصدر من الأساس عن رؤية تراتبية للعالم تضع الدنيويات - وإليها تنتمي الطبائع - في أدنى المراتب، والدينيات - وإليها تنتمي الشرائع - في أعلاها. وباستعادة مفردات المنطق الأرسطي، فإن **عرضيات** الطبائع لا تقبل مقارنة في نظر ابن حزم كما سنرى لاحقاً مع **جوهريات** الشرائع، إذ إن الإنسان في نظره هو بالتعريف **حيوان ديني** ولا يمتُّ سلَّمُ قِيَمه بصلة إلى سلّم قيم **حيوان أرسطو السياسي**.

هذه الرؤية الدينية للعالم تتجلى من مفتتح كتاب **الإحكام في أصول الأحكام**. فالعقل نفسه يكفُّ في هذا المفتتح عن أن يكون **عقلاً معرفياً**، ليصير إلى محض **عقل أخلاقي** من حيث أنه قوة ركَّبها الله في النفس البشرية لتعينها على «طاعته وعلى كراهة الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة والغضب المولِّد للعصبية وحميّة الجاهلية. فمن اتَّبع ما أناره له العقل الصحيح نجا وفاز، ومن عاج [= مال وانحرف] عنه هلك، وربما أهلك» (**الإحكام**، ج١، ص٩).

بل إن المنطق نفسه يتجرد من وظيفته المعرفية النظرية ليتحول بدوره إلى منطق أخلاقي بوصفه قوة أخرى من القوى التي ركَّبها الله في النفس البشرية، هي «قوة التمييز التي سمَّاها الأوائل المنطق وجعل لها [= للنفس] خالقها بهذه القوة سبيلاً إلى فهم خطابه عز وجل» (ج١، ص٨)[٧٢].

(٧٢) في هذا السياق نفسه، الأخلاقي لا المعرفي، ينوِّه ابن حزم بأنه ما ألَّف كتابه **التقريب لحدِّ المنطق** وما تكلم فيه على كيفية الاستدلال وأنواع البرهان إلا «لمعرفة علامات الحق من الباطل» عملاً بقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ الله وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

وفي هذا السياق التدييني عينه يعطي ابن حزم أولوية مطلقة للأخرويات على الدنيويات قائلاً بالحرف الواحد: «قد تيقنَّا أن الدنيا ليست دار قرار، ولكنها دار ابتلاء واختبار ومجاز إلى دار الخلود، وصحَّ بذلك أنه لا فائدة في الدنيا وفي الكون فيها إلا العلم بما أمر به عز وجل وتعليمه أهل الجهل، والعمل بموجب ذلك، وأن ما عدا هذا مما يتنافس فيه الناس غرور، وأن كل ما تشْره إليه النفوس الجاهلة من غرض خسيس خطأ، إلا ما قُصد به... الحكم بأمر الله تعالى وبأمر رسوله (ص)» (**الإحكام**، ج١، ص١١).

وفي هذا السياق نفسه كان ابن حزم في الرسالة في **مراتب العلوم** قد بوَّأ علم الشريعة مكانة الصدارة واستتبع له سائر العلوم، ومضى إلى حد إنكار صفة العلم على العلم إذا ما ادَّعى لنفسه الاستقلال بنفسه وبغائيته، ولم يجعل وِكْده «معرفة الأشياء على ما هي عليه» لا لغرض سوى التوصل إلى معرفة «صانع الأشياء»، قائلاً في ذلك: «أفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود... وإن اشتغل مغفَّل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل على الأعلى والأعظم منفعة... فإن قال قائل: إن في علم العدد والهيئة والمنطق معرفة الأشياء على ما هي عليه، قلنا إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء... وأما إن لم يكن الغرض إلا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... هو أن يوصف بالفضول والحماقة أقرب منه إلى أن يوصف بالعلم»[٧٣].

ومن منطلق هذه الأولوية المطلقة التي يعطيها ابن حزم للأخرويات على الدنيويات ينصرف همه الأول، لا إلى تثبيت السلطة المرجعية للعقل كما يتقوَّل عليه مؤلف **تكوين العقل العربي**، بل إلى تثبيت السلطة المرجعية للنص واستتباع العقل له استتباعاً مطلقاً في كل ما يتصل بمعرفة الشرائع، واستتباعاً غائياً في ما يتصل بمعرفة الطبائع. ومما يزيد هذا الاستتباع إطلاقيةً أن النص في نظر ابن حزم ليس مقدساً فحسب، بل هو مقدس

(٧٣) رسالة في مراتب العلوم، في: رسائل ابن حزم، ج٤، ص٧٤-٧٥.

إلى حد **التصنيم**، بل إلى حد **التأليه**. ذلك أن قائل النص ليس أحداً آخر سوى الله، وهذا سواء أكان قائل هذا النص هو الله نفسه، أم رسوله، أم الصحابي، أم التابعي الذي حدَّث عنه[٧٤]. وبديهي أنه عندما يقول الله فليس يبقى من دور للعقل سوى أن يكون «مفهماً عن الله تعالى مراده» (**الإحكام**، ج١، ص٦٧). وهذا الحصر لدور العقل بـ«الفهم عن الله» (ج١، ص٣١) هو ما يريد مؤلف **تكوين العقل العربي** أن يقنعنا بأنه تنصيب للعقل «سلطةً مرجعيةً وحيدةً»!

أما أن الله هو قائل النص سواء بلسان نفسه أو بلسان الرسول أو حتى بلسان المحدثين عن الرسول، فإن الدفاع عن هذه الأطروحة اللاهوتية البالغة الخطورة والمثلثة الأبعاد اقتضى من ابن حزم تطوير ثلاث مصادرات كبرى.

أولاً، على صعيد **مصحفة القرآن**. فلئن توقَّف ابن حزم عند عملية التدوين الأولى في الإسلام هذه[٧٥]، فما ذلك ليطرح أو ليجيب عن السؤال الذي يرد إلى الذهن مباشرة في هذه الحال، وهو مدى مطابقة المصحف **كنص** للقرآن **كخطاب**: فهذه المطابقة هي في نظره كما في نظر سائر أهل التفسير والفقه تحصيل حاصل. وإنما ما ينفرد به ابن حزم انفراداً يعزُّ مثيله في السوابق كما في اللواحق الإسلامية هو مدَّعاه بأن مَن مَصْحَفَ القرآن، أي جمعه ورتَّبه بين دفتَي مصحف، هو الله نفسه. وغنيٌّ عن البيان أن هذه الدعوى البالغة الجرأة تصفع صفعاً شديداً ما تواضع عليه المأثور الإسلامي، من دون مخالفة مخالف، من أن مصحفة القرآن كانت في عهد عثمان بن عفان وبأمر منه[٧٦].

---

(٧٤) لا يخلو الأمر من مفارقة أن نقول هنا «قائل النص». فالقول لا يصير نصاً إلا بوساطة كاتب. ولكن المسافة التي تفصل بين القول والنص، أو بين القائل والكاتب - ومثالها المسافة التي تفصل بين القرآن والمصحف - ليست مما يدخل في نطاق المفكَّر به عند ابن حزم ولا عند سائر النصوصيين ابتداءً من الشافعي فصاعداً.

(٧٥) انظر ما كتبناه عن المصحفة في **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص٥٩-٦٣.

(٧٦) وهي تصفع صفعاً أشد بطبيعة الحال ما ذهب إليه بعض المأثور الاستشراقي من تأخير إنجاز عملية المصحفة إلى نهاية القرن الأول. انظر في ذلك: ألفْريد لوي دي بريمار: **تأسيسات الإسلام** *Les fondations de l'Islam*، منشورات لوسُوي، باريس ٢٠٠٢، ص٢٧٨-٣٠١.

فحرصاً من ابن حزم على إلغاء كل مسافة محتملة بين القرآن والمصحف، مما قد يفسح مجالاً للتشكيك في إلهية النص بصفته استعادة بَعْدية للخطاب، نراه يجزم بأن «القرآن إنما جمعه وألَّفه الله تعالى» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٦٦). بل نراه يجزم بمزيد من التفصيل بأن «جمع القرآن كما هو من ترتيب حروفه وكلماته وآياته وسوره، حتى جمع كما هو، فإنه من فعل الله عز وجل» (ج٤، ص٥٥٢).

وتثبيتاً لهذه الدعوى، التي لا يكاد شذوذها عما أجمع عليه المأثور الإسلامي يحتاج إلى بيان، يذهب ابن حزم إلى أن المصحف كان ناجزاً مكتملاً بتمامه وبكل حروفه، وحتى بكل قراءاته، في عهد النبي نفسه، وإلى أن عثمان بن عفان لم يفعل أكثر من أنه «نسخ» هذا المصحف الجاهز في أربع نسخ لتوزيعها في الأقطار، قائلاً في ذلك: «أمَّا فعل عثمان رضي الله عنه فلم يمت إلا والقرآن مجموع كما هو مرتَّب لا مزيد فيه ولا نقص ولا تبديل، والقراءات التي كانت على عهد رسول الله (ص) باقية كلها كما كانت، لم يسقط منها شيء، ولا يحلُّ حظر شيء منها قلَّ أو كَثُر»[٧٧] (**الإحكام**، ج٤، ص٤٨٠).

وليس يخفى الغرض الذي يسعى إليه ابن حزم من وراء هذا الإغلاق لعملية تدوين المصحف وختمه بالخاتم الإلهي: فإزاء نص ناجز ومصنَّم تولى الله نفسه تأليفه وجمعه وترتيبه، لا يبقى من خيار آخر للعقل، الذي ما خلقه الله أصلاً إلا ليفهم عنه تنزيله، سوى أن يؤسس نفسه في تبعية ذليلة لا تطرح حتى سؤال «كيف» أو «لمَ»، وأن يحصر وظيفته بالانقياد لمعاني ألفاظ الآيات بالترتيب الذي رُتبت إلهياً عليه من دون تقديم ولا تأخير ومن دون طرح أية أسئلة تتعدى ما ورد به النص إلى ما لم يرد تعليلاً أو تعميماً أو تخصيصاً، بما في ذلك الاستنكاف عن ربط معاني الآيات بأسباب نزولها، وهو ما يمثِّل محاولة أولية في المأثور الإسلامي لتأريخ النص.

(٧٧) من هذا المنطلق يطعن ابن حزم في صحة جميع الروايات التي تشير إلى أن عثمان بن عفان أحرق المصاحف الأخرى غير «الدستورية» وأسقط بعض الحروف أو بعض القراءات.

والواقع أن ما يلغيه ابن حزم، من خلال نظريته في التدخل الإلهي المباشر في مصحفة القرآن، ليس تاريخ القرآن وحده - وهو ما لم يتجرأ على الكتابة فيه سوى بعض من أهل الاستشراق[٧٨] - بل كذلك تاريخ المصحف الذي شغل - هو - باباً مستقلاً في المأثور الإسلامي بدءاً بـ **كتاب المصاحف** لابن أبي داود السجستاني (ت ٣٢٧) وانتهاءً بـ **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي[٧٩].

ولنا أن نلاحظ على كل حال أن المسكوت الكبير عنه في مشروع ابن حزم للتسييج الإلهي للنص المُمَصْحف ليس واقعة التدوين التاريخية فحسب، بل كذلك واقعة الاستنساخ. فحتى على فرض أن المصحف الإمام كان من تدبير إلهي مباشر، كما يذهب إلى ذلك ابن حزم، فلا مجال للمماراة في أن النسخ التي أمر عثمان بنسخها طبقاً عن أصل من هذا المصحف الإمام وبعث بها إلى الأقطار كانت من صنع بشري محض. والحال أنه ليس لعمل البشر أن يدَّعي لنفسه الكمال مهما توخاه في مهمة تحفُّ بها القداسة كمهمة استنساخ المصحف. ومن ثم لا يستبعد أن يكون ناسخ من الناسخين الأربعة أو الخمسة أو الستة - وهو عدد يختلف باختلاف الروايات - قد أنقص أو زاد حرفاً في ما نسخ[٨٠]. بل لا يستبعد أن يكون قد سها عن استنساخ آيات أو أجزاء من آيات أدرجها أهل علوم القرآن فيما بعد في عدد «ما محي رسمه وبقيت تلاوته». وتناسي ابن حزم لبشرية عملية الاستنساخ هذه هو ما جعله يسكت سكوتاً تاماً عن شقٍّ لا يستهان به من المأثور الإسلامي تمثَّل بكتب اختلاف المصاحف - فضلاً عن كتب اختلاف القراءات -

(٧٨) وفي مقدمتهم نولدكه الذي صودرت على كل حال ترجمة كتابه **تاريخ القرآن** ومنعت في شتى الأقطار العربية.

(٧٩) الواقع أن **كتاب المصاحف** هو عنوان لعدة تآليف تحمل تواقيع ابن عيسى الأصبهاني وابن الأنباري وابن أشتة وغيرهم.

(٨٠) هل هذه المسافة البشرية الفاصلة بين القرآن والمصحف هي ما يفسر أن يكون المدوِّن الأول قد كتب «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» بدلاً من «يديهما»؟ وما يفسر أن يكون لفظة «الصابئون» جاءت مرة بالرفع وأخرى بالنصب في آيتين متطابقتين نصّاً هما الآية ٦٩ من سورة المائدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى﴾ والآية ١٧ من سورة الحج ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى﴾؟ أَوَيكون ذلك ما يبرر قول عائشة لمّا اطّلعت على المصحف العثماني: «إن في هذا القرآن للحناً وستقوِّمه العرب بألسنتها»؟

اللافتة للنظر بتبكيرها في الظهور، وأشهرها كتاب **اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق** لابن عامر (ت ١١٨هـ)، وكتاب **اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة** للكسائي (ت ١٨٩هـ)، وكتاب **اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف** للفراء البغدادي (ت ٢٠٧هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف** لخلف بن هشام (ت ٢٢٩هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف وجامع القراءات** للمدائني (ت ٢٣١هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف** لأبي حاتم السجستاني (ت ٢٤٨هـ). وهذا بالإضافة إلى المصاحف التي عرفت بأسماء أصحابها، ومنها مصحف ابن مسعود ومصحف ابن عباس ومصحف ابن الزبير ومصحف أبيّ بن كعب، فضلاً عن مصحف فاطمة الذي كان - ولا يزال - معقد خلاف كبير بين كبريَي فرق الإسلام: السنَّة والشيعة، وكذلك مصحف علي بن أبي طالب الذي يبدو أنه كان مرتباً حسب تاريخ النزول على ما يفيدنا السيوطي في **الإتقان**.

ثانياً، **قرأنة الحديث**. فبعد التسييج الإلهي للمصحف، يتصدى ابن حزم لتسييج مماثل للحديث بنقل نصابه الماهوي من **كلام للرسول إلى كلام لله**. وقد كنا رأينا أن أوَّل من نظَّر لهذه النقلة اللاهوتية - الإبستمولوجية صاحب **الرسالة** بتعميده القرآن وحياً متلوَّاً والحديث وحياً غير متلوٍّ. والحال أن ابن حزم، المنقلب على الشافعي بالمزايدة لا بالمناقصة، يذهب إلى أبعد من ذلك إلى حد اعتبار الحديث، بوصفه كلام الله، عديلاً للقرآن، بل «مثل القرآن وأكثر» كما يقول، وهو يستند في ذلك إلى مقولة موضوعة على لسان الرسول.[81]

وبديهي أن ابن حزم لا يتوانى، مثله مثل الشافعي، عن الاستشهاد بالآيتين ٢ و٣ من سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾. وبديهي أيضاً أنه

(٨١) لنقرَّ لابن حزم بأنه أدرك ما في مثل هذه المقولة من مبعث للحرج، فحرص على تأويل لفظة «أكثر» تأويلاً عددياً بقوله: «لا نُكر في هذا اللفظ لأنه (ص) إنما أراد بذلك اللفظ أنها أكثر عدداً مما ذكر في القرآن» (**الإحكام**، ج٢، ص١٥٩).

يتجاهل، مثله مثل الشافعي، كون سورة النجم سورة مكية، وكون الآيتين بالتالي قد نزلتا قبل أن يكون للحديث ولمفهوم الحديث بالمعنى النبوي وجود[٨٢].

وبديهي أخيراً أن ابن حزم يتأول الآيتين، مثله مثل الشافعي، تأويلاً يخرجهما عن مدلولهما إلى المدلول الذي يريد أن يسقطه عليهما. فالآيتان نزلتا في سياق المجادلة مع أهل مكة من مشركين وكتابيين ممن أبَوا تصديق بعثة الرسول، تنبيهاً لهم على أن الرسول حين ينطق بالقرآن فليس ينطق عن هوى، بل بما يؤتاه من وحي من ربه. وليس صعباً أن ندرك أين يعاظل ابن حزم، كما الشافعي، في التأويل: فهو يطلق فعل النطق ويفكُّ الارتباط بينه وبين المنطوق به، أي آي القرآن، ليصير يعني أن كل ما هو منطوق به من قِبل الرسول إنما هو وحي من عند الله. والواقع أن تعبير «كل من عند الله» هو التعبير الأثير لدى ابن حزم للمرادفة والمساواة بين القرآن والحديث. ففي معرض ردِّه على «ما ادعاه بعضهم من تعارض النصوص - وهو التعارض الذي سبقه الشافعي إلى نفيه - يقول: إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يظن من لا يعلم، ففرضٌ على كل مسلم استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أَولى بالاستعمال من بعض، ولا حديث أوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أَولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكلٌّ من عند الله» (**الإحكام**، ج٢، ص١٥٨).

ودوماً في سياق المرادفة والمساواة بين القرآن والحديث يقول ابن حزم ويكرر القول:

- «إنه تعالى أودع الشرائع في الكلام الذي أمر به رسول الله (ص) بتبليغه إلينا وسمَّاه قرآناً، وفي الكلام الذين أنطق به رسوله (ص) وسمَّاه وحياً غير قرآن» (ج١، ص١٢).

(٨٢) لا ننسَ أن القرآن سمَّى نفسه بنفسه بـ «الحديث»، وذلك في الآية ٢٣ من سورة الزمر المكية ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ﴾.

- «لمَّا بيَّنا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه، نظرنا فيه فوجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله (ص): ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾، فصحَّ لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله (ص) إلى قسمين: أحدهما وهو متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام هو القرآن، والثاني وهو مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله (ص)... والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، هما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد» (ج١، ص٩٣-٩٤).
- «إذ قد بيَّن الله لنا أن كلام نبيه إنما هو كله وحي من عنده، وأن القرآن وحي من عنده... فصحَّ صحة ضرورية أن القرآن والحديث متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف» (ج١، ص٩٦).

وانطلاقاً من جميع هذه المرادفات ومعادلات المساواة بين القرآن والحديث لا يجد ابن حزم أي حرج في أن ينتهي إلى القول بأن الخبر المنقول عن الرسول يكافئ في إلزاميته القرآن نفسه، وذلك ما دام «كلامه (ص) وحياً من عند الله»، وما دام «كل ذلك سواء في أنه وحي»، أي - بالاستعارة من اللاهوت المسيحي - ما دام الحديث «مشاركاً في الجوهر» للقرآن من حيث **الماهية الوحيية** «ولا يضرُّه أن لا يُسمَّى قرآناً ولا يُكتب في المصحف» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٠٨)[٨٣].

(٨٣) إنما من هذه المعادلة بين القرآن والحديث والغلو في المماثلة بينهما باعتبارهما كليهما وحياً «من عند الله» نفهم حرج ابن حزم عندما يصطدم - وهو الذي كان يطيب له أن يصنِّف نفسه في عداد أهل الحديث - بأحاديث تؤكد بشرية الرسول كما في حديث «إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر» الذي وجدناه يتكرر بعشرات الصيغ في المدونة الحديثية. فواضح أن الرسول عندما يغضب أو يخطئ في الحكم، أو حتى عندما يسبُّ ويشتم، فإنه يكون ناطقاً لا «من عند الله» بل من عند نفسه، خلافاً لمدَّعى ابن حزم من أنه لا يقول شيئاً «من تلقاء نفسه». والحال أن ابن حزم يجد المخرج لحرجه هذا بتمييزه ما يقوله الرسول في أمور الدين عنها في أمور الدنيا. ولكن هذا التمييز يبقى شكلياً بحتاً أو مجرد إعلان مبدأ نظري. ذلك أن العشرات من الأحاديث التي يحتج بها ضد خصومه القياسيين والتعليليين استدلالاً منه على كونها وحياً إلهياً، وغير قابلة بالتالي للقياس والتعليل، إنما هي أحاديث خاصة في أمور الدنيا، كحديث الفأر الواقع في السمن وحديث الكلب الوالغ في الإناء وحديث البائل في الماء الراكد، الخ. وإلى هذه الأحاديث التي تقدَّم بنا الكلام عنها نستطيع أن نضيف المئات من الأحاديث ذات المنطوق الدنيوي المحض التي استشهد بها ابن حزم في **المحلى** بصفة خاصة - ولم نعرض لها - في سياق=

يبقى أن نقول إن ابن حزم، بقرأنته الحديث وإنزاله إياه منزلة القول الإلهي، كبَّل العقل بقيد أبهظ بما لا يقاس مما هو معتاد في حضارات النص المقدس. أولاً لأن المدونة الحديثية، كما تراكمت عبر القرون الأربعة الأولى، أضخم بعشرات المرات في الحجم من القرآن. أضف إلى ذلك الغلبة الكبيرة لنصوص الأحكام في الحديث على القرآن. فالسور المدنية، المتضمنة لآيات الأحكام، لا تتعدى خُمس القرآن: ٢٣ سورة من أصل مئة وأربع عشرة. ثم إن عدد آيات الأحكام هذه لا يتعدى بضع مئات من أصل أكثر من ستة آلاف آية قرآنية. وبالمقابل، إن عدد أحاديث الأحكام التي تستعصي على الحصر يتعدى الألوف في المدونة الحديثية الخاضعة أصلاً، كما تقدم البيان، لقانون التضخم. وهذا بعكس القرآن الذي خضع من القرن الأول لقانون الحصر[٨٤]. والحال أن نصوص الأحكام هي الأكثر إلزامية للعقل والأشد تكبيلاً له في الإسلام كما في سائر حضارات النص المقدس.

ثالثاً، **المشاركة البشرية في القول الإلهي**. فما يذهل في مذهب ابن حزم ليس فقط مصادرته على أن كل ما يقوله الرسول فإنما الله قائله، وهذا من دون تمييز بين قرآن وحديث، بل ما يذهل أكثر بعدُ مصادرته على أن كل ما قد يقوله «ثقة» من الرجال «الثقات» على لسان الرسول فإنما يكون قد قاله الله بذاته على لسان رسوله. هكذا يقول ابن حزم في مفتتح كتابه **الإحكام**: «صحَّ يقيناً أن الدين كله لا يؤخذ إلا عن الله عز

=ياته لأحكام الدين، ومنها حديث تحريم أكل الحيّات والحلزون والضفدع، وحديث وجوب لعق الأصابع والصفحة بعد تمام الأكل، وحديث تحريم الشرب قائماً وإباحة الأكل قاعداً، وحديث نفي العدوى، وحديث نجاسة الكلاب والأمر بقتلها، وحديث تحريم التختم بالذهب ولبس الحرير على الرجال، وأخيراً جملة الأحاديث التي لا تقع تحت حصر والتي تتصل بأحكام المعاملات الدنيوية الخالصة مثل شروط البيع والقرض والرهن والاستئجار والوكالة والكفالة والإجارة والسقاية والمزارعة، الخ.

(٨٤) بقي قانون الحصر هذا ساري المفعول حتى مطلع الأزمنة الحديثة في العالم العربي فيما يتعلق بالقراءات. فقد تقلصت طرداً مع الزمن القراءات العشر والقراءات السبع إلى ثلاث قراءات أو روايات، هي رواية الدوري عن أبي عمرو البصري، ورواية ورش بن نافع المدني، ورواية حفص عن عاصم الكوفي التي كتبت الغلبة لها في النهاية مع التحول الحاسم المفعول إلى المصحف المطبوع. انظر في ذلك مقدمة آرثر جفري لـ **كتاب المصاحف** لابن أبي داود السجستاني، المطبعة الرحمانية، القاهرة ١٩٣٦، ص٨-٩.

وجل، ثم على لسان رسول الله (ص)، فهو الذي يبلغ إلينا أمر ربنا عز وجل ونهيه وإباحته، **لا مبلغ إلينا شيئاً عن الله تعالى أحد غيره**[٨٥]. وهو عليه السلام لا يقول شيئاً من عند نفسه، لكن عن ربه تعالى. ثم على ألسنة أولي الأمر منا، فهم الذين يبلِّغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله (ص) عن الله تعالى، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئاً أصلاً... هذه صفة الدين الحق الذي كل ما عداه باطل وليس من الدين، إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلاً، وما لم يبيِّنه رسول الله (ص) فليس من الدين أصلاً، وما لم يبلِّغه إلينا أولو الأمر منا عن رسول الله (ص) فليس من الدين أصلاً» (**الإحكام**، ج١، ص١٣-١٤).

وأما أن «أولي الأمر» مكلفون بالتبليغ عن الرسول، ومنه عن الله نفسه، فإن ابن حزم يجد دليله على ذلك في الآية ٥٩ من سورة النساء: ﴿أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن ابن حزم يضرب هنا صفحاً عما انعقد عليه إجماع أهل التفسير وأسباب النزول من أن الآية نزلت على الأرجح في الحرب وقسمة غنائمها، وأن المعنيين بأولي الأمر كما يسلِّم بذلك الشافعي نفسه في **الرسالة**، «أمراء السرايا». والحال أن ابن حزم لا يحجم، ليس فقط عن التحكم بمدلول الآية، بل حتى عن «خيانة» مذهبه الإسمي فيتأول «أولي الأمر» لا على أنهم الأمراء كما يقتضي ظاهر اللفظ، بل على أنهم «أهل العلم» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٤٢)، كما يتأول الأمر بطاعتهم على أنه الأمر بتصديقهم «فيما نقلوه إلينا عن رسول الله (ص)» (ج٥، ص١١٦).

وليس يخفى غرض ابن حزم من هذا التعسف في التأويل: فهو يبغي تأسيس «أهل العلم»، أي «نَقَلَة الحديث»، في سلطة ثالثة بعد سلطة الله وسلطة الرسول، تتمتع بالإلزامية نفسها في وجوب طاعتها وفي تصديق ما تنقله عن الرسول، وبالتالي عن

(٨٥) سوَّدنا هذه العبارة لأنه ستكون لنا إليها عودة توّاً.

الله، مفوَّضَة في ذلك بأمر إلهي صريح. هكذا يقول ابن حزم: «أما تكرار الله تعالى الأمر بطاعة رسوله (ص) بعد أمره بطاعة نفسه تعالى، وتكراره الأمر بطاعة أولي الأمر بعد أمره بطاعة الرسول (ص)، وإن كان كل ذلك ليس فيه إلا طاعة ما أمر الله به... فوجه ذلك واضح، وهو بيان زائد لولا مجيئه لالتبس على بعض الناس فهم ذلك الأمر، وذلك أنه لو لم يأمرنا الله تعالى إلا بطاعته فقط لتوهَّم بعض الجهَّال أنه لا يلزمنا إلا ما قاله تعالى في القرآن فقط، وأنه لا يلزمنا طاعة رسوله (ص) فيما جاءنا به مما ليس في نص القرآن... ولو لم يأمرنا تعالى بطاعة أولي الأمر منا لأمكن أن يهمَّ جاهل فيقول: «لا يلزمنا طاعة رسول الله (ص) إلا فيما سمعنا منه مشافهة. فلما أمرنا تعالى بطاعة أولي الأمر منا ظهر البيان في وجوب طاعة ما نقله إلينا العلماء عن النبي (ص)» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٣٠).

الأمر بطاعة أولي الأمر يعدل، إذاً، ضمانة إلهية لصدق نقلهم الحديث، إذ لو يكن نقلهم مضموناً سلفاً لما أمر الله بطاعتهم. وابن حزم لا يحجم على كل حال عن الذهاب إلى أبعد من ذلك بكثير في تكريسهم سلطة ثالثة شبه مؤلَّهة: فهو ينسب إليهم، في نص لامتناهٍ في الجرأة والشذوذ معاً، المعصومية نفسها التي درج أهل السنَّة المتأخرون على نسبتها إلى النبي وأهل الشيعة إلى الأئمة، قائلاً بالحرف الواحد: «صحَّ يقيناً لا شك فيه أن كل سنَّة سنَّها الله تعالى من الدين لرسوله (ص) وسنَّها رسوله عليه السلام لأمته، فإنها لا يمكن في شيء منها تبديل ولا تحويل أبداً[86]. وهذا يوجب أن نقل الثقات في الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو عند الله... فإن قالوا [= الخصوم الذين يجادلهم ابن حزم]: إنه يلزمكم أن تقولوا إن نَقَلَة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله (ص) **معصومون في نقلها**، وإن كل واحد منهم **معصوم في نقله** مِنْ تعمُّد الكذب ووقوع الوهم منه، قلنا لهم: نعم، هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبتُّ. وكل عدل روى خبراً أن

(٨٦) يحيل ابن حزم إلى الآيتين ٦٢ من سورة الأحزاب و٤٣ من سورة فاطر: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ و﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾. وقد تقدم البيان أنه لم يأت قط ذكر لـ «سنَّة الرسول» في القرآن.

رسول الله (ص) قاله في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي **معصوم** من تعمد الكذب - مقطوع بذلك عند الله تعالى - ومن جواز الوهم عليه»[87] (**الإحكام**، ج١، ص١٢١-١٢٣ والتسويد منا).

وبحكم هذه المعصومية يسقط شرط العدد في رواية الحديث. فما دام الواحد معصوماً مثله مثل الاثنين أو الثلاثة فما فوق، فإن ما ينقله الواحد الأحد عن الرسول لا يمكن أن يختلف في درجة صدقه عما يرويه الاثنان أو الثلاثة فما فوق. وعلى النقيض مما ذهب إليه بعض أهل الحديث والفقه والكلام من اعتبار التواتر، أي رواية الجماعة، شرطاً لقبول الخبر، ذهب ابن حزم إلى أن «ما نقله الواحد عن الواحد، إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله (ص)، وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضاً» (**الإحكام**، ج١، ص١٠٣). ولئن ذهب «الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين» إلى أن «خبر الواحد لا يوجب العلم» ولكنه مع ذلك «يوجب العمل»، ولئن ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، لأن «ما جاز أن يكون كذباً أو خطأً فلا يحل الحكم به في دين الله، ولا أن يضاف إلى الله ولا إلى رسول الله»، فإن ابن حزم يناقضهم جميعاً فيقول: «إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله (ص) يوجب العلم والعمل معاً» (ج١، ص١١٢). بل يذهب إلى أبعد من ذلك فينزل «خبر الواحد الثقة المسند أصلاً من أصول الدين» (ج١، ص١١١)، وهو ما لم يجرؤ أحد من قبله على قوله، حتى وإن يكن من القائلين بحجِّية خبر الواحد علماً وعملاً.

وكما أن انفراد الواحد «العدل» أو «الثقة» برواية الخبر لا يبرر وضع هذا الخبر موضع الشك - ومن يشكك فيه هو في نظر ابن حزم «كافر لا يستتاب» - كذلك فإن

(٨٧) الجدير بالذكر أن الناقد الافتراضي للعقل العربي الذي يعتبر فكرة «المعصومية» سمة فارقة للاعقلانية العرفانية «المشرقية» يسكت سكوتاً تاماً عن نص ابن حزم هذا، تماماً كما أنه كان برَّر تلقيب ابن تومرت نفسه بـ «الإمام المعصوم» - وابن تومرت هو من منظوره رائد ثان بعد ابن حزم للعقلانية البرهانية «المغربية» - «بضرورة السياسة» فقط، من دون أن يترتب على هذه «المعصومية» أي ناتج إيديولوجي أو إيستمولوجي! انظر كتابه: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٣٦٧.

عدالة راويه لا يمكن بدورها أن توضع موضع شك إن روى الخبر نفسه راوٍ غير عدل أو غير ثقة أو حتى كذّاب. فعدالة الواحد كافية بذاتها، وإن يكن سائر الرواة مجروحين أو قابلين للجرح. هكذا يقول ابن جزم: «إذا روى العدل عن مثله خبراً حتى يبلغ النبي (ص) فقد وجب الأخذ به ولزمت طاعته والقطع به، سواء أرسله غيره أو أوقفه غيره، أو رواه كذّاب من الناس، وسواء رُوي من طريق أخرى أو لم يروَ إلا من تلك الطريق، وسواء كان ناقله عبداً أو امرأة أو لم يكن، وإنما الشرط العدالة والتفقه فقط» (**الإحكام**، ج١، ص١٣١).

هكذا فإن الخبر المحكوم بكذبه لأنه رواه كاذب يغدو هو عينه محكوماً بصدقه إذا رواه معه أو بعده عدل أو ثقة. **فليس للخبر بحد ذاته أي قوامية من صدق أو كذب، وإنما نصابه منهما من نصاب راويه. والتعديل والجرح آلية تطال الرجال، لا الأخبار**. وإنما على أساس تصنيف الرجال يصنَّف الخبر صحيحاً أو باطلاً. فالمعيار الراوي لا المروي. والقاعدة كما يصوغها ابن حزم بنفسه: «إن ثبتت عندنا عدالته [= الراوي] قطعنا على صحة خبره، وإن ثبتت عندنا جَرْحَتُه قطعنا على بطلان خبره» (**الإحكام**، ج١، ص١٢٨).

وما يسكت عنه ابن حزم في تبنِّيه اللامشروط لآلية التعديل والجرح هو كونها قد اخترعت في «القرون المذمومة» حسب تعبيره، أي القرون المتأخرة، ابتداءً من الثالث فصاعداً[88]. فعلى حين يعلل رفضه للقياس وللتعليل بكونهما غير معروفين في «القرون المحمودة»، أي حصراً في القرنين الأول والثاني - أي قرن النبوة وقرن الصحابة وكبار التابعين - فإنه لا يجد حرجاً في الانضواء بلا أي مُساءَلة تحت لواء «بدعة» التعديل والجرح.

(٨٨) طبقاً لحديث مشهور موضوع على لسان الرسول: «خير القرون قرني...»، علماً بأن القرون هنا هي الأجيال، لا مئويات السنين.

بل أكثر من ذلك: فوثوقه المطلق بهذه الآلية يذهله - وهو الذي يدلل في معظم سجالاته على روح نقدية وهجائية شرسة - عن إخضاع الأحاديث المعدَّل رواتها لأي **نقد داخلي**. وحسبنا هنا مثال واحد يقدمه لنا حديث: «عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الراشدين». فابن حزم الذي يستشهد بهذا الحديث في أكثر من موضع من كتاباته باعتباره حديثاً مسلَّماً بعدالة راويه، لا يخطر له في بال أن يشغِّل حسَّه النقدي ليتساءل: كيف كان للنبي أن يدعو المؤمنين إلى التمسك بـ «سنَّة الخلفاء الراشدين» من بعده ويومئذ لم تكن مؤسسة الخلافة قد رأت النور بعد، ولا كان متوقعاً لها أن ترى النور، لأنها واحدة من كبرى النوازل التي لم ينزل فيها قرآن كما كان لاحظ علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**: فقد مات النبي ولم يسمِّ أحداً لخلافته، وما كان أحد يدري أن خلفاءه سيسمَّون بالخلفاء، ولا على الأخص أن الأربعة الأوائل منهم سيسمَّون دون غيرهم من الخلفاء اللاحقين بـ «الراشدين»، وهو تعبير لم يرَ النور بدوره إلا في زمن متأخر[٨٩].

---

(٨٩) جرى ترويج هذا الحديث في العصر الأموي، وفي سياق الصراع السياسي والإيديولوجي مع الشيعة في أرجح الظن. ولا غرو أن يكون مروِّجه استعار أحد مصطلحاتهم ليطلقه على الخلفاء الراشدين ناعتاً إياهم - وهو نعت أسقطه ابن حزم من استشهاده به - بـ «المهديين». ولا غرو أيضاً أن يكون فقهاء الشيعة هم أكثر مَن طعن في صحة ذلك الحديث الذي يكرس، بأمر موضوع على لسان الرسول، سلطة الخلفاء الثلاثة الأوائل الذين لا يعترف الشيعة بمشروعية خلافتهم. وقد لاحظ أحد فقهائهم المعاصرين أن العرباض بن سارية السلمي - وهو من أهل حمص - هو من انفرد برواية ذلك الحديث. والحال أن العرباض وضعه على لسان الرسول في خطبة له من خطب الوداع التي تكاثر عددها تكاثراً ملحوظاً طرداً مع التأخر الزمني لأدبيات السيرة. وقد ابتدأ روايته بالوصف التالي: «صلى بنا رسول الله (ص) ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأن هذا موعظة مودِّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: ... عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الراشدين المهديين». ومن هنا تساءل الفقيه الشيعي - وهو آية الله علي عيسى الميلاني - قائلاً: «إن هذا الحديث بجميع طرقه وأسانيده ينتهي إلى العرباض بن سارية السلمي، فهو الراوي الوحيد له... وهذا مما يورث الشك في صدوره لأن الحديث كان بالمسجد وبعد الصلاة، وكان موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت لها القلوب، فكيف لم يروِه إلا العرباض ولمَ لم يرووه إلا عن العرباض؟» (انظر كتابه: **الرسائل العشر في الأحاديث الموضوعة في كتب السنَّة**، الرسالة الثالثة، ص١٧-١٨). يبقى أن تقول إن هذا الحديث الذي أخرجه الترمذي وابن ماجة وأبو داود وابن حنبل والحاكم النيسابوري لم يصححه صاحبا **الصحيحَين**.

وما قلناه عن قاعدة التعديل والجرح يمكن أن يقال عن جانب آخر في آلية الإسناد، وهو المتعلق بإرسال الحديث أو وصله. فابن حزم، الذي أبدى كل ذلك التراخي في قبول خبر الواحد، يبدي بالمقابل تشدداً في قبول الخبر المرسل إلى حد رفضه بلا استئناف. بَيْدَ أن هذا التشدد يجد بدوره لنفسه مخرجاً، أو على الأقل متنفَّساً. فكما أن ابن حزم قال بقبول الخبر الواحد إذا رواه، إلى جانب الكذّاب، راوٍ عدل، كذلك فإنه يصرح بقبوله المرسل إذا وجد لاحقاً من يسنده ويصله. وما يقوله ابن حزم بهذا الصدد أبعد دلالة بعد لأنه يتعدى موقفه الشخصي إلى ما يمكن اعتباره تقنية قائمة بذاتها اعتمدها أهل الحديث، وفي المقدمة منهم مشهوروهم، لوصل المراسيل. هكذا يروي على لسان عبد الرزاق بن همام أنه قال: «كان معمر [= بن راشد] يرسل لنا أحاديث، فلما قدم عليه عبد الله بن المبارك أسندها له». ثم يضيف ابن حزم على سبيل التعميم: «وهذا النوع منهم كان جِلَّة أصحاب الحديث وأئمة المسلمين كالحسن البصري، وأبي إسحاق السبيعي، وقتادة بن دعامة، وعمرو بن دينار، وسليمان الأعمش، وأبي الزبير، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة. وقد أدخل علي بن عمر الدارقطني فيهم مالك بن أنس، ولم يكن كذلك»[٩٠] (**الإحكام**، ج١، ص١٣٢). وهذا نص أقلُّ ما يمكن أن يقال فيه إنه يسلط ضوءاً إضافياً على ما تقدم من قولنا من أن الإسناد آلية بعدية لا قبلية جرى اختراعها لسد ثغرات السلسلة وتوثيق الرواة والتمرير الأركيولوجي لـ «الآثار» على أنها آثار فعلاً، أي على أنها - وهي المصنَّعة في العصور المتأخرة «المذمومة» - من نتاج العصور المبكرة «المحمودة» وعائدة حصراً إلى الزمن الأول الذي هو بامتياز، في حضارة النص المقدس الإسلامي، زمن النبوة والصحبة.

(٩٠) بالفعل لم يكن مالك بن أنس كذلك: فلم يكن من عادته أن يعيد إسناد الحديث بعد أن يرسله. ولكن هذه مهمة أخذها أتباعه على عاتقهم، ومنهم كما رأينا ابن عبد البر الذي أعاد في كتاب **الاستذكار** وصل جميع مرسلات شيخ المذهب ما عدا أربعة استعصت عليه!

وفي نص نادر وثمين بدلالته، يقدم لنا ابن حزم نموذجاً عن الكيفية التي تشتغل بها الصناعة الحديثية عندما يقول في معرض دفاعه عن حجِّية خبر الواحد التي نفاها - إلا بشرط - بعضُ خصومه: «هذا جهل شديد وسقوط مفرط، لأنهم قد اتفقوا معنا على وجوب قبول خبر الواحد والأخذ به، ثم هم دأباً يتعللون في ترك السنَّة بأنه خبر واحد، والعجب أنهم يأخذون بذلك إذا اشتهوا. فها محمد بن مسلم [= بن شهاب] الزهري له نحو تسعين حديثاً، انفرد بها، عن النبي (ص) لم يروِها أحد من الناس سواه، وليس أحد من الأئمة إلا وله أخبار انفرد بها، ما تعلل أحد من هؤلاء المحرِّمين في رد شيء منها بذلك. فليت شعري ما الفرق بين من قبلوا خبره ولم يروِه أحد معه، وبين من ردُّوا خبره لأنه لم يروِه أحد معه، وهل في الاستخفاف بالسنن أكثر من هذا؟» (**الإحكام**، ج١، ص١٣١).

وليس ما يهمنا هنا الجدال بحد ذاته، وإنما تنويه ابن حزم بأن ابن شهاب الزهري، وهو من أشهر مشاهير المحدِّثين، قد انفرد برواية تسعين حديثاً لم يسبقه إليها أحد. فإذا أخذنا علماً أن الزهري توفي عام ١٢٤هـ عن نحو سبعين عاماً فهذا معناه أن الأحاديث التسعين التي انفرد بها لم تكن معروفة ولا متداولة بصورة من الصور على امتداد القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني[٩١]، وأنه لو مات من دون أن يرويها لما كانت احتلت مكانها في المدونة الحديثية، ولما كان قيل إن الرسول، ولا بالتالي الله على لسان الرسول، قد قالها. وما يصدق هنا على ابن شهاب يصدق على «أئمة» كثيرين غيره بشهادة نص ابن حزم أيضاً. ومن هنا نستطيع توصيف الصناعة الحديثية بأنها **صناعة إسقاطية** وأبعد كل البعد عن أن تكون قابلة للوصف بأنها «أثرية». فهي لا تقوم على الحفر للوصول إلى طبقات الماضي الغائرة، بل تعيد تصنيع الماضي وفق هوى الحاضر وضرورات السياسة والتفقه أو محض الشهرة، أو حتى محض التجارة إذا ما أخذنا

(٩١) وربما إلى أبعد من ذلك في الزمن بالنظر إلى أننا لا نحوز مرويات مباشرة للزهري: فكل ما جاءنا منه إنما جاءنا مروياً عنه من الجيل التالي له أو ما بعد التالي. ومن ثم لا نملك أي ضمانة لأن يكون هو بالفعل من روى كل ما روي على لسانه.

بعين الاعتبار أن التكسُّب ببيع الحديث كان غدا ابتداءً من منتصف القرن الثاني تجارة رائجة[٩٢].

ولو أن الأمر ما كان يتعدى إنتاج النصوص في حضارة متمركزة على هوى النصوص لهانَ. ولكن النصوص هنا ليست كغيرها من النصوص. فهي مقدسة، بل أكثر من مقدسة: أقوال موضوعة على لسان الرسول، وبالتالي موحى بها من الله بذاته، انطلاقاً - على الأقل - من القاعدة التي سنَّها ابن حزم من أنه «عليه السلام لا يقول شيئاً من عند نفسه، لكن عن ربِّه تعالى» (**الإحكام**، ج١، ص١٣).

وليس يخفى عن الإدراك ما هو مرعب - ونحن لا نتردد في استخدام هذا الوصف - في محاجَّة ابن حزم: فما دام «نقل الثقة عن الثقة» عنده يوجب أنه «حق مقطوع به من عند رسول الله»، ومن ثم من «عند الله تعالى» الذي لا ينطق رسوله إلا باسمه، فهذا معناه أن «الثقات» من نقَلَة الحديث، أو بتعبير أكثر مطابقة للواقع التاريخي الفعلي: من منتجي الحديث، هم شركاء حقيقيون في صناعة القول الإلهي. وهذه الشراكة تأخذ بعداً فاضحاً في الإسلام تحديداً من حيث أنه دين قائم في أساسه القرآني على **التوحيد**، وحصراً منه التوحيد **القولي** باعتبار أنه لا قائل في الإسلام القرآني سوى الله وحده، ولا حضور له إلا بقوله، لا بجسده كما في المسيحية.

بل أكثر من ذلك: فهذه الشراكة - حتى لا نقول الشرك - تتيح لرواة الحديث أن يتحكموا بالقول الإلهي القرآني وبنصه المصحف، لا تأويلاً فحسب، بل حتى حذفاً وإلغاءً وإخراجاً للحكم عن منطوقه من داخله إلى غيره من خارجه: وذلكم هو مفعول تلك الآلية التي درجت كثرة كاثرة من أهل التفسير والحديث والفقه والكلام على تعميدها باسم **الناسخ والمنسوخ**.

(٩٢) أفرد الخطيب البغدادي في **الكفاية في علم الرواية** باباً لـ «ذكر من كان يأخذ العوض عن الحديث». وبالنظر إلى شيوع بيع الحديث فقد رُوي أن شعبة بن الحجاج قال: «لا تكتبوا عن فقير». كما رُوي أنه كان يقول عن فلان وفلان: «اكتبوا عنه فإنه رجل موسر لا يكذب».

وبالفعل، كنا رأينا أن الشافعي الذي كان سبَّاقاً إلى تعميد الحديث وحياً إلهياً ولكنه غير متلو، امتنع مع ذلك - ولو على حساب التناقض مع نفسه - عن إجازة نسخ القرآن بالحديث. والحال أن ابن حزم، في انقلابه على الشافعي بالمزايدة، لا يحجم عن الذهاب إلى أبعد مما لم يجرؤ صاحب **الرسالة** على الذهاب إليه، فيجيز نسخ القرآن بالحديث. وفي ذلك يقول بتماسك منطق كنا افتقدناه من هذا المنظور لدى الشافعي: «إن القرآن يُنسخ بالقرآن وبالسنَّة... بهذا نقول، وهو الصحيح، وسواء عندنا السنَّة المنقولة بالتواتر **والسنَّة المنقولة بأخبار الآحاد** [= التسويد منا]، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، وينسخ الآيات من القرآن... وبرهان ذلك أن ذلك كله من عند الله بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾. فإذا كان كلامه وحياً من عند الله، والقرآن وحي، فنسخُ الوحي بالوحي جائز، لأن كل ذلك سواء في أنه وحي». ثم يضيف في معرض نقاشه مع خصوم هذه الدعوى[٩٣]: «يقال لمن خالفنا في هذه المسألة: أيفعل الرسول (ص) أو يقول شيئاً من قِبل نفسه دون أن يوحى إليه به؟ فإن قال: نعم، كفر وكذَّبه ربه تعالى بقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وبقوله تعالى آمراً له أن يقول ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾. فلما بطل أن يكون فعله (ص) أو قوله إلا وحياً[٩٤]، وكان الوحي ينسخ بعضه بعضاً، كانت السنَّة والقرآن ينسخ بعضها بعضاً» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٠٥-٥٠٩).

ومرة أخرى نقول إنه لا يخفى علينا ما هو المرعب في هذا الكلام: فابن حزم لا يجيز فقط نسخ القول الإلهي كما يتجسد في القرآن بحديث متواتر ينقله «الثقات» عن «الثقات»، بل يجيزه أيضاً بأخبار الآحاد كما تشهد على ذلك الجملة التي سوَّدناها. وهكذا يكون ابن حزم قد فوَّض أيَّ راوٍ من الرواة الموصوفين بأنهم «عدول» بأن يضع

(٩٣) وهو ما يثبت أنهم كانوا لا يزالون موجودين إلى الشطر الأول من القرن الخامس للهجرة.

(٩٤) لنلاحظ هنا أن ابن حزم يذهب أبعد بعدُ في تأليه السنَّة، إذ يدرج فيها لا قول الرسول وحده، بل كذلك فعله، علماً بأن الآيتين اللتين يستشهد بهما تشيران إلى أن الوحي يترجم عن نفسه بالمنطق لا بالفعل.

في القرن الثاني أو الثالث أو الرابع أو حتى الخامس حديثاً على لسان الرسول ينسخ به القرآن أو بعض القرآن. وهذه السلطة المفوَّضة إلى الراوي «العدل» تعطيه مكانة الصدارة أو مركز القرار في شراكة القول الإلهي لأن تأخره في الزمن يتيح له أن ينسخ القرآن أكثر مما يتيح للقرآن أن ينسخ ما يوضع على لسان الرسول في الزمان المتأخر. وبالفعل، إن استقراء أدبيات الناسخ والمنسوخ يظهر أن هذه الآلية لا تعمل إلا في اتجاه واحد: فالسنَّة هي دوماً التي تنسخ القرآن، ولسنا نقع على شاهد واحد في تلك الأدبيات يدلُّ على نسخٍ للسنَّة بالقرآن: إذ عندما يتدخل عامل الزمن فإن **المابعد هو وحده الذي يستطيع أن ينسخ الماقبل، وليس العكس.**

على أي حال، إن النسخ يمثل أداة ممتازة بين يدي ابن حزم لرفع التعارض بين النصوص. ذلك أنه ينطلق من مسلَّمة تقول إن «الحق لا يتضادُّ» (**الإحكام**، ج٦، ص١٩٥)، وإن «الحق لا يعارضه حق آخر»[٩٥] (ج٨، ص٥٤٤). وبما أن الحق كله من عند الله، سواء تمثَّل بوحي قرآني متلو أو بوحي حديثي غير متلو، لذا لا يمكن أن يقع في النصوص تعارض أصلاً. في ذلك يقول في باب أفرده للرد على «ما ادَّعاه قوم من تعارض النصوص»: «قد أيقنَّا أن الأحاديث لا تتعارض لما قدمنا من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾، مع إخباره تعالى أن كل ما قاله نبيُّه عليه السلام فإنه وحيٌ، فبطل أن يكون في شيء من النصوص تعارضٌ أصلاً»[٩٦] (ج٢، ص١٧٣-١٧٤). ومع ذلك، وعندما يستحيل تذليل التعارض بين النصوص ويجد «العقل التخريجي» نفسه أمام طريق مسدود، تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ لتلغي التعارض المستحكِم[٩٧]. ولنترك هنا لدارس ابن حزم أن يلخص موقفه: «الأمر الذي

(٩٥) هذه هي عين المسلَّمة التي سينطلق منها ابن رشد لاحقاً لينفي إمكانية التضاد بين الشريعة والفلسفة.

(٩٦) لنلاحظ هنا أن توظيف ابن حزم للآية ٨٢ من سورة النساء لا يطابق واقع منطوقها. فما تنفيه الآية هو «الاختلاف الكثير» في القرآن حصراً. ولكن ابن حزم لا يجد حرجاً في إجراء حكم هذه الآية على الحديث.

(٩٧) هذا في حال اعتراف ابن حزم بهذا التعارض. ذلك أن موقفه المسبق المنكر لاحتمال تعارض النصوص يجعله يعمى عن هذا التعارض عندما يداور هو نفسه نصوصاً متعارضة. وحسبنا هنا مثال واحد: فهو يستشهد تكراراً بالصيغتين=

يترتب على تضافر النصوص وتعاونها واعتبارها جميعاً في مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لا تعارض قط بين النصوص... ولا يُتصوَّر تعارض ما دام المصدر هو الوحي الإلهي... ولأن القرآن وحي إلهي لا شك في ذلك، وكل حديث، ولو حديث آحاد - ما دام الراوي عدلاً ثقة ضابطاً وروي بسند متصل إلى النبي (ص) ومنسوب إلى النبي (ص) قطعاً ويقيناً - إذا كان كذلك فهو وحي إلهي لا محالة. فإذا كانت النصوص كلها وحياً من عند الله على ذلك النحو، فلا يمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلا يمكن أن يكون تضارب واختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[98]... ولكن... عندما... يبدو التعارض قوياً... ويكون أحد النصين مضاداً في حكمه للنص الآخر أو مغايراً له مغايرة تامة، كأن يكون أحد النصين محرِّماً والثاني مبيحاً، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول... ثبت نسخ أحد النصين بالآخر»، و«إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر وقام الدليل على أنه ناسخ له، فإن **النص المنسوخ لا يجوز العمل به**»[99].

ولكن القول بالنسخ لا يُخرج ابن حزم من مأزق القول بامتحالة تعارض النصوص إلا ليوقعه في مأزق آخر، وهو تناقضه مع نفسه عندما يقول بقابلية النصوص للنسخ وبمحفوظيتها بضمانة إلهية في آن معاً.

=المتناقضتين إلى حد التنافي لحديث الثقلين من دون أن يتنبَّه إلى أن المسافة الفاصلة بينهما لا تقل شساعة عن تلك التي تفصل بين كبريَي فرق الإسلام: السنِّية منهما التي تنتصر لحديث: «وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وسنَّتي»، والشيعية التي تنتصر لصيغته الأخرى: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

(٩٨) لنلاحظ أن صاحب هذا النص، وهو الإمام محمد أبو زهرة، لا يتبنى هنا مذهب ابن حزم في إلهية الحديث فحسب، بل كذلك تأويله الخلطي للآية ٨٢ من سورة النساء بتمديده حكم عدم الاختلاف من القرآن إلى الحديث.

(٩٩) محمد أبو زهرة، ابن حزم: **حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٧٢-٢٧٧. والجملة الأخيرة التي سوَّدناها لا تعبِّر تماماً عن موقف ابن حزم: فهو لا يقول فقط بعدم جواز العمل بالنص المنسوخ، بل يذهب إلى حد القول بأن من يتمادى بـ «الأخذ بالمنسوخ معتقداً لصوابه في ذلك، فهو كافر مشرك حلال الدم» (**الإحكام** ج٨، ص٥٩٢).

وبديهي أن نقطة انطلاق ابن حزم هنا هي الآية التاسعة من سورة الحجر المكية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. ومع أن مذهبه الإسمي يقيِّده بالمعنى الذي للنسخ في اللغة، وهو «الإزالة»، كما يذهب بنفسه إلى ذلك في كتابه **الناسخ والمنسوخ في القرآن** حيث يقول إن «النسخ في اللغة عبارة عن إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه»، فإنه لا يتردد مع ذلك في أن يعتبر في هذا الكتاب عينه أن المئات من الآيات القرآنية هي بحكم المنسوخة، وأن آية **السيف** وحدها نسخت نحواً من تسعين آية[100].

(١٠٠) أطلق اسم «آية السيف» على أربع آيات مدنيات تبدأ كلها بفعل الأمر «اقتلوا» أو «قاتلوا»، وقد حصرها ابن حزم بالآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾. أما الآيات المنسوخة فهي في نظره جميع آيات السماحة والوداعة والنزوع السلمي في القرآن، أي عملياً جميع الآيات التي تتفق في الروح مع المذهب الإنساني الحديث، ومثالها الآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. ولمرة واحدة يتيمة نرانا نتفق مع يوسف القرضاوي حينما يقول في مقال له عن آية السيف إنها «أصبحت نفسها سيفاً يقطع رقاب الآيات». وعلى أي حال، وبالرجوع إلى دعوى ابن حزم في «تمادي الأحكام إلى يوم القيامة»، فلنا أن نلاحظ أنه بتوظيفه آية السيف على النحو الذي يوظفها به، لا يكون قد نسخ تسعين آية قرآنية فحسب، بل يكون أيضاً قد أبطل بنفسه ما ادعاه لها من تماد في الحكم إلى يوم القيامة. وناهيك عن ذلك، يكون قد أدام إلى أبد الآبدين حكم آية ظرفية، مشروطة زماناً ومكاناً وفحوى، كما يتضح للعيان بصورة تلقائية حالما نستعيد الآية بتمامها وفي تمام سياقها: ﴿بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾. فجلي من النص أن الآية نزلت في مشركي مكة حصراً وليس جميع مشركي الأرض، بل ليس حتى في جميع مشركي مكة: فقد استثنت من الأمر بقتالهم من لم ينقض منهم العهد مع المؤمنين، ولم تبح قتال البقية منهم إلا بعد انسلاخ الأشهر الحرم، ثم عادت فاستثنت من هؤلاء المشركين من قد يتوب إذا استجار بالرسول، ثم عادت تؤكد على استثناء من عوهد من المشركين عند المسجد الحرام وتأمر بالاستقامة لهم ما استقاموا للمؤمنين. والعجيب بعدُ أن ابن حزم لا يضرب صفحاً عن كل هذه الظرفية وكل هذه المشروطية وكل تلك الاستثناءات فحسب، بل يقتطع عبارة «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» من سياقها وينزلها منزلة الأمر المطلق ويعمم حكمها ويتمادى به ليشمل لا مشركي مكة وحدهم، ولا حتى جميع مشركي الأرض، بل كذلك أهل الكتاب أنفسهم باعتداده إياهم من المشركين، ومبرراً هذا الاعتداد بكونهم ليسوا هم أنفسهم الذين أوتوا الكتاب حتى يستثنوا من حكم القتال والقتل. وهذا هو نص محاكمته الغريبة هذه: «إن القوم الذين أخبر عز وجل أنهم أوتوا الكتاب، ثم أمر الله بقتالهم حتى يعطوا الجزية عن يد، قد ماتوا وحدث غيرهم [هنا ولمرة واحدة يتيمة يتدخل عامل التاريخ في محاجَّة ابن حزم]، والحس يشهد بأن هؤلاء، الذين هم أبناء أولئك، ليسوا الذين أوتوا التوراة والإنجيل والمصحف والزبور، بل هم غيرهم بلا شك... فَمَنْ لا نصَّ فيه فهو داخل في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (الإحكام، ج٥، ص١٠٥).

ونحن لسنا بصدد مناقشة آلية النسخ ذاتها، ولكننا نتوقف فقط عند التناقض الذي يوقع فيه ابن حزم نفسه عندما يقول، ومن جهة واحدة كما يقول المناطقة، بالحفظ والنسخ معاً، وهو تناقض يبلغ ذروته عندما نجد ابن حزم يذهب في تعميم حكم الآية التاسعة من سورة الحجر ليشمل بها لا القرآن وحده، بل كذلك الحديث باعتباره إياه - في مخالفة صريحة مرة أخرى لمذهبه الإسمي - **ذِكْراً**. في ذلك كله يقول: «قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فصحَّ أن كلام رسول الله (ص) كله في الدين وحيٌ من عند الله عز وجل لا شك في ذلك. ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذِكْرٌ منزل. فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى بيقين، وكل ما تكفَّل الله بحفظه فمضمون ألا يضيع وألا يُحرَّف منه شيء أبداً... فإذ ذلك كذلك، فبالضرورة ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله (ص) في الدين... إذ لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، ولكان قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ كذباً ووعداً مخلفاً، وهذا لا يقوله مسلم. فإن قال قائل: إنما عنى الله تعالى بذلك القرآن وحده... قلنا وبالله تعالى التوفيق: هذه دعوى كاذبة مجردة من البرهان... فالذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه (ص) من قرآن أو من سنَّة» (**الإحكام**، ج١، ص١١٤-١١٥).

بهذا النص الختامي يكتمل إغلاق دائرة قرأنة الحديث.

فليس الحديث، وإن لم يكن قرآناً، وحياً فحسب.

وليس الحديث، وإن لم يكن قرآناً، مُنزَلاً فحسب.

بل الحديث أيضاً، وإن لم يكن قرآناً، فهو ذِكْرٌ كالقرآن. وكمثل القرآن تماماً هو ذكر محفوظ و«مضمون ألا يضيع وألا يُحرَّف منه شيء أبداً».

بل قد يمكن القول، باستعارة مفردات ابن حزم، إن الحديث «مثل القرآن وأكثر». وذلك أن الحديث ناسخ للقرآن **فعلياً**، على حين أن القرآن ليس ناسخاً للحديث إلا **نظرياً** بحكم تأخر الحديث عن القرآن في «النزول».

ومع هذا التحول الخطير من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث تكتمل أبعاد الانقلاب «الظاهري» الذي دشَّنه الشافعي واستأنفه ابن حزم فيما يكاد أن يكون انقلاباً على الانقلاب في «نشأة ثانية».

فالشافعي كما رأينا كان أول من نظَّر لتحويل الرسول من مشرَّع له كما بيَّنا في الفصل الأول إلى مشرِّع. ولكن الشافعي، بعدم إجازته نسخ القرآن بالحديث، كان أوقف سلطة الشارع الثاني، الذي هو الرسول، عند حدود سلطة الشارع الأول الذي هو الله.

أما ابن حزم، فقد تخطَّى العتبة التي وقف عندها الشافعي في انقلابه ليجيز نسخ القرآن بالحديث وليعطي التشريع الرسولي عين مكانة الصدارة التي للتشريع الإلهي، بل ربما «أكثر» بحكم الاستحالة العملية لنسخ الحديث بالقرآن.

بَيْدَ أن الانقلاب الحزمي الظاهري، على خطورته هذه، يلابسه انقلاب «باطني» أكثر خطورة بعد.

فابن حزم، بتوكيده أن «ما رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله (ص) إنما هو حقٌّ قد قاله عليه السلام كما هو» (**الإحكام**، ج١، ص١١٦)، وبتوكيده أن ما قاله الرسول يكون قد قاله الله لأن الرسول لا يقول شيئاً «من تلقاء نفسه»، ولا يقول عندما يقول إلا «من عند الله»، وبتوكيده أنه «لا يحلُّ أن تؤخذ شريعة إلا من الله تعالى: إما من القرآن وإما من نقل ثقات عن رسول الله من طريق الآحاد والتواتر» (**المحلَّى**، ج٢، المسألة ٦٧٣)، فهذا كله معناه أن «الثقة» الذي وضع الحديث في الجيل الثاني أو الثالث أو الرابع، أو حتى السادس والسابع في بعض الأحيان، يكون هو من نصَّب نفسه في

الحقيقة مشرِّعاً، وإن وضع تشريعه على لسان الرسول، وبالتالي على لسان الله، طبقاً للمعادلة الأقنومية الحزمية[١٠١].

وبهذا المعنى لا يكون الرسول قد تحوَّل من مشرَّع له إلى مشرِّع إلا **في الظاهر** فحسب؛ أما في الباطن، أي على صعيد البنية التحتية للصناعة الحديثية، فالعكس هو الصحيح لأن **سلسلة «الثقات» تكون هي التي استأثرت عملياً بسلطة التشريع، وهذا في سياق مسار تاريخي للإسلام طغى فيه بُعد الشريعة على بُعد الديانة.**

ولئن يكن ابن حزم قال: من قاسَ أو اجتهد برأيه فقد شرَّع، ولئن يكن الشافعي قال من قبله: من استحسن فقد شرَّع، فالأولى أن يقال بالنظر إلى ما آل إليه إسلام التاريخ: **إنَّ من شرَّع هو في واقع الحال من حدَّث.**

(١٠١) نبيح لقلمنا هنا أن يقتبس هذا التعبير من اللاهوت المسيحي باعتبار أن «الأقنوم» هو المقولة التخريجية التي اعتمدها هذا اللاهوت للتأكيد على التمسك بالتوحيد رغم القول بالتثليث، وذلك من حيث أن الله واحد وأقانيمه ثلاثة.